FRANCISCO DE VITORIA

EL ESTADO Y LA IGLESIA

Relecciones teológicas

1. *De la potestad civil.*
2. *De la potestad de la Iglesia, I y II.*
3. *De la potestad del Papa y del Concilio*

PUBLICACIONES ESPAÑOLAS
Avda. del Generalísimo, 39
Madrid, 1960

Depósito Legal: M. 9.741 - 1960

Gráficas Ibarra, S. A. - Cáceres, 15 - Tel. 2 27 65 13 - MADRID

PROLOGO

Fray Francisco de Vitoria, fraile dominico español, fue en su tiempo una de las figuras más conocidas en los ambientes intelectuales y universitarios de Europa. Sin embargo, la decadencia española, que lleva consigo la minusvaloración, e, incluso, el desprecio por lo español, liquida en poco más de una centuria la fama del dominico. Durante dos siglos, su obra y su pensamiento son prácticamente desconocidos en todo el mundo occidental. Pero, a fines del XIX, se inicia la revalorización de su figura y de su espíritu, y hoy es reconocido de nuevo en Europa y América como el iniciador o fundador del Derecho Internacional moderno.

Discuten los historiadores su lugar y fecha de nacimiento. Burgos y Vitoria encuentran defensores apasionados de sus respectivos derechos a ser reconocidas como patria chica del insigne dominico. Y en función de este motivo se escoge la fecha de nacimiento, con una oscilación de casi diez años. Como observador imparcial —a quien aquellas discusiones, agrias a veces, suenan a provincianas—, estimo que, de acuerdo con los datos más fidedignos, debió nacer hacia 1486. Por lo demás, tales problemas carecen por completo de importancia.

Francisco de Vitoria ingresó joven en la Orden de Predicadores, y en 1509 fue autorizado por el Maestro General—el célebre teólogo Tomás de Vío Cayetano, uno de los principales comentaristas de Santo Tomás— para que pudiese recibir la ordenación sacerdotal a los veintitrés años. Ya antes había marchado desde el convento de Burgos al de Santiago de París, donde terminó sus estudios teológicos hacia 1512. Inmediatamente, comenzó su iniciación al Magisterio, que culminó en 1522 al recibir la borla de doctor en Teología.

Desde 1523 a 1526, Vitoria explica Teología en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. Pero en julio de este último año muere Pedro de León, titular de la cátedra de Prima *(1) de Teología en la Universidad de Salamanca. Convocadas las oposiciones, se presentaron dos candidatos. Fue nombrado titular el Padre Vitoria, quien desde entonces permanecería en Salamanca hasta su muerte en 1546.*

El teólogo dominico introdujo en su nueva cátedra algunas de las prácticas que había conocido en la Universidad de París, y sustituyó el comentario a los libros de las Sentencias, *de Pedro Lombardo, por el de la* Suma Teológica, *de Santo Tomás de Aquino. Sabido es que entonces las clases se daban en forma de comentarios a un texto autorizado.*

La labor del Padre Vitoria se concentró fundamentalmente en la cátedra, pues aunque dejó no pocas cosas escritas, no llegó a editar nada. Los buenos deseos que se formularon después de su muerte quedaron también

(1) Algunas cátedras se designaban por la hora de la clase; otras por el autor que se estudiaba en ellas. La cátedra de Prima era la más preciada de todas, y en la Facultad de Teología había estado en manos de los dominicos durante casi todo un siglo.

en gran parte sin realizar. De ahí que sólo salieran a la luz en el siglo XVI sus Relecciones Teológicas, *y que hasta hace poco no se hayan publicado sus* Comentarios a la Suma Teológica, *al menos lo que queda de ellos.*

Las Relecciones eran conferencias que debían dar los catedráticos anualmente ante todo el claustro y alumnos de la Universidad sobre algún problema o cuestión doctrinal. Vitoria dio unas quince de estas conferencias o relecciones, de las que se conserva el texto de trece. Son las siguientes: Sobre la potestad de la Iglesia *(dos)*, Sobre la potestad civil, Sobre la potestad del Papa y del Concilio, Sobre los indios *(dos)*, Sobre el matrimonio, Sobre el aumento de la caridad, Sobre la templanza, Sobre el homicidio o sobre la fortaleza, Sobre la simonía, Sobre la magia *y* Sobre aquello a que está obligado el que llega al uso de razón.

El tema de las Relecciones debía tener contacto con la materia explicada aquel curso en la cátedra (de ahí el nombre con que se las conoce), lo cual no obstaba, antes al contrario, para escoger una cuestión que fuese en aquel momento de vital interés. Como no todos los catedráticos ponían el mismo esfuerzo en la elección y preparación del tema, esta práctica fue haciéndose rutinaria y perdiendo altura, hasta el punto de que a fines del siglo XVI dejó de ser obligatoria.

La línea ideológica en que se mueve el Padre Vitoria tiene su fuente principal en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, pero matizado generalmente según la interpretación renacentista y antiescotista del cardenal Cayetano, también dominico, como hemos dicho antes. Vitoria, por otra parte, es un hombre de su tiempo, al que la vida conventual y académica no aleja de los problemas contemporáneos. De ahí su afición a las

literaturas clásicas, su reacción contra el nominalismo decadente del final de la Edad Media y su preocupación por los problemas religiosos y políticos del Imperio.

Es esta preocupación la que le llevó a plantearse cuestiones tan capitales como las funciones del Papa y del Concilio ecuménico dentro de la Iglesia, el poder del Emperador en los nacientes Estados nacionales, la relación entre el Rey y el pueblo, el derecho de las castellanos y portugueses a conquistar las nuevas tierras descubiertas o Indias occidentales, el problema del divorcio de Enrique VIII de Inglaterra, el derecho de guerra, etc., etc.

De todos estos problemas, quizá la solución más aventurada y llamativa fuera la ofrecida por Vitoria sobre el derecho de los españoles a dominar a los indios americanos. Tal vez por ello fuera la causa de la carta que el Emperador Carlos V dirigió en 1539 al prior del convento de San Esteban, de Salamanca, en la que dice que «algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sermones y en repeticiones (relecciones) del derecho que Nos tenemos a las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, y también de la fuerza y valor de las composiciones que con la autoridad de nuestro muy Santo Padre se han hecho y hacen en estos reinos». En efecto, el Papa Alejandro VI había dividido las tierras descubiertas o por descubrir entre portugueses y castellanos en 1493, un año después del descubrimiento de América. Por ello, el Emperador añade que le envíe lo que se haya escrito sobre eso, con una declaración tomada a los interesados.

Todo esto dió lugar a una fuerte polémica, que no recogemos con más detalle porque las Relecciones De Indis, *en las que Vitoria analiza esta cuestión, no están incluídas en este volumen. Baste añadir que su actitud en este problema y en los que llevaba anejos, le ha valido al fraile dominico el título de «creador y fundador del moderno Derecho Internacional», cosa que hoy nadie discute, aunque el juicio que merezca por ello sea muy diverso: depende del valor que se conceda a eso que hoy se llama Derecho Internacional. Así, mientras, por una parte, internacionalistas del prestigio de Brown Scott, profesor de la Universidad de Georgetown (Estados Unidos) y secretario de la Fundación Carnegie para el fomento de la paz internacional, consideran la labor especulativa de Vitoria como una genialidad casi sin precedentes en el campo del Derecho Público, otros autores no menos prestigiosos, entre los que destaca Alvaro d'Ors, catedrático de la Universidad de Santiago de Compostela, estiman que la obra del dominico constituyó uno de los más serios ataques renacentistas contra el sentido cristiano de la vida pública.*

El curso 1538-39, Vitoria se impuso un trabajo excesivo para sus fuerzas. En él llevó a cabo dos Relecciones Sobre los indios, *siguió su ritmo habitual de vida en la cátedra y en la predicación, y preparó las explicaciones del curso siguiente. Esto le produjo un agotamiento tal, que no volvió a explicar ya más con normalidad. En los cursos siguientes sólo dió unas pocas lecciones en cada uno. En el invierno de 1543 cayó gravemente enfermo con un ataque de gota.*

Convocado el Concilio de Trento, Vitoria fue invitado por el Emperador a asistir a la magna Asamblea, pero su salud no se lo permitió. En su lugar fué su

discípulo Domingo de Soto, que salió de Salamanca en abril de 1545. Vitoria murió el 12 de agosto de 1546.

Había dedicado veinte años de su vida a la cátedra, y de ella salieron los que, mejor que los libros, difundieron su pensamiento por todo el mundo culto de la época. No publicó nada ni escribió con vistas a la publicación. Pero supo formar hombres, que, con su enseñanza y su vida, extendieron e impusieron las doctrinas del maestro. Se hizo famoso en su tiempo por el gran número de alumnos que acudían a oírle. De entre estos oyentes surgieron los pilares de la gran escuela teológica de nuestro Siglo de Oro, así como una buena parte de los obispos que hicieron realidad en España los decretos del Concilio de Trento. Entre sus más famosos discípulos se cuentan Domingo de Soto, Melchor Cano—sucesor suyo en la cátedra—, Martín de Ledesma, Andrés Vega, Bartolomé de Torres, etc.

Para esta edición hemos seleccionado las Relecciones siguientes: Sobre la potestad civil, *las dos* Sobre la potestad de la Iglesia y Sobre la potestad del Papa y del Concilio. *Cuatro en total. Las fechas que el Padre Beltrán de Heredia fija para la exposición pública de estas relecciones son:* De potestate civili, *1528;* De potestate Ecclesiae prior, *1532;* De potestate Ecclesiae posterior, *1533,* y De potestate Papae et Concilii, *1534. Constituyen, en cierto modo, como los fundamentos doctrinales sobre los que se apoyarán después sus estudios sobre la conquista y colonización de América y el derecho de guerra.*

La Relección Sobre la potestad civil *es una exposición de su doctrina sobre la sociedad y el Estado. Comienza con una justificación de por qué un teólogo puede ocuparse de tales cuestiones. El estudio se hace a partir de*

las cuatro causas de la realidad estudiada, de acuerdo con el método teorizado por Aristóteles y aceptado por los escolásticos.

Probado el carácter natural de la sociedad, Vitoria se fija en su fin, que cree encontrar en la utilidad, o más bien, en la necesidad, ya que el hombre aislado no puede valerse por sí mismo. La causa eficiente de la sociedad es Dios mismo, pues El es quien ha hecho al hombre social por naturaleza. Y la causa material son los hombres que la forman.

Es curioso que Vitoria no haya hablado de la causa formal. Algunos comentaristas han dado por supuesto que, para el dominico, la causa formal es el poder o autoridad civil, ya que de ésta se trata justamente en el lugar en que debía estudiarse la causa formal. Sin embargo, no deja de resultar extraña esta omisión en un hombre de la mentalidad de Vitoria y en un desarrollo doctrinal tan metódico y riguroso como el que lleva a cabo en esta Relección.

La importancia de este opúsculo radica en que por primera vez se expone una teoría democrática del poder sin carácter revolucionario o heterodoxo. Más aún, en cierta manera se podría decir que «le quita hierro» a una posición que se había utilizado hasta entonces para socavar los fundamentos de la sociedad medieval, hasta el extremo de que Vitoria intenta justificar el régimen monárquico justamente desde esa nueva perspectiva democrática. Hasta qué punto haya preparado las modernas teorías democrático-revolucionarias, es algo que todavía se discute. Por lo demás, no hay duda de que su enfoque de este problema constituye una muestra más del carácter «moderno» de su pensamiento.

Las dos Relecciones Sobre la potestad de la Iglesia

tenían en aquel momento una importancia capital. Pocos años antes, Lutero había proclamado un conjunto de principios que atentaban contra lo que pensaba y sentía la tradición cristiana sobre la Iglesia. De ahí las continuas referencias en estos opúsculos a los herejes, entre los que están incluídos, además de Lutero, Wilcleff y Huss.

Es de destacar que hasta entonces no había existido en los tratados teológicos una parte especialmente dedicada al estudio de la Iglesia. Las cuestiones que se referían a ella eran tratadas de una forma dispersa, según venían exigidas por otros problemas. También en esto es, pues, Vitoria uno de los que abrió camino a los que vendrían después.

No todas sus tesis tienen igual valor, y hoy algunas de ellas sería heterodoxo sostenerlas, pues no hay que olvidar que los Concilios de Trento y Vaticano—especialmente el último—entendieron de estos problemas y fijaron algunas posiciones de forma definitiva. Piénsese, por citar el ejemplo más importante, en la definición dogmática del Concilio Vaticano sobre la infalibilidad pontificia, con todas sus consecuencias.

Quizá, por ello, lo más destacable desde nuestro punto de vista sea la afirmación de que el Papa no es Señor de todo el orbe en el plano temporal, lo que es sin duda cierto, aunque no lo sea tanto que, por eso, «no se puede apelar a él en las causas civiles». Esta tesis, en el terreno de los principios, equivale a tirar por la borda la única posibilidad real y efectiva de un arbitraje internacional entre los pueblos cristianos; en aquel momento histórico, equivalía además a una desautorización formal de dos decisiones pontificias recientes de capital importancia: a) El reparto de las nuevas tierras descu-

biertas entre castellanos y portugueses dispuesto, en función de arbitraje, por Alejandro VI en 1493, y b) La conquista de Navarra por Fernando el Católico en 1512, como consecuencia de la decisión de Julio II de excomulgar al Rey de Navarra y dispensar a sus súbditos del juramento de fidelidad.

En estas Relecciones se estudia también lo que se ha llamado poder indirecto de la Iglesia sobre las cuestiones temporales. Negado, según hemos dicho, el poder temporal universal del Papa, la primacía de lo espiritual da pie, sin embargo, para reconocer que «en orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes, emperadores», justamente porque «las cosas materiales son necesarias y están de alguna manera ordenadas a un fin espiritual».

Finalmente, en el segundo de dichos opúsculos se toca el problema de la relación entre el Papa y el Concilio, que será objeto de un estudio especial en la última Relección recogida en este volumen. A diferencia de lo afirmado al hablar de la sociedad civil, aquí el Padre Vitoria niega que la autoridad resida en toda la Iglesia, ya que, por tratarse de funciones sobrenaturales, sólo la poseen aquellos a quienes ha sido dada. Concede, sin embargo, un valor y una misión al Concilio ecuménico respecto del Papa y a los Concilios o Sínodos diocesanos respecto de los obispos que no concuerdan del todo con la doctrina hoy común.

Definido de forma inatacable en el Concilio Vaticano el poder del Papa en la Iglesia, gran parte de la problemática de la Relección Sobre la potestad del Papa y del Concilio ha quedado sin valor. Sin embargo, la recogemos porque es muy expresiva de las preocupaciones del

momento histórico, al que llegaban las viejas polémicas conciliaristas del siglo anterior.

Estas cuatro Relecciones, junto con las dos Sobre los indios, *constituyen todo lo que del pensamiento vitoriano sobre el derecho público se ha conocido durante siglos. Su valor y su influjo no pueden medirse por la pequeñez del volumen que forman. Su valor está hoy en discusión, al menos desde el punto de vista ético-histórico. Su influjo es un hecho incontestable.*

ANTONIO DEL TORO

Nota.—Agradecemos a la Asociación Francisco de Vitoria la autorización que nos ha concedido para utilizar la traducción que de las Relecciones hizo el reverendo Padre Luis G. Alonso Getino. (Tomo II de la edición crítica publicada por dicha Asociación. Madrid, 1934.)

DE LA POTESTAD CIVIL

SUMARIO

1. TODA POTESTAD, SEA PÚBLICA, SEA PRIVADA, POR LA CUAL SE ADMINISTRA UNA REPÚBLICA SECULAR, NO SÓLO ES JUSTA Y LEGÍTIMA, SINO QUE TIENE A DIOS POR AUTOR, DE TAL SUERTE QUE NI POR EL CONSENTIMIENTO DE TODO EL MUNDO SE PUEDE QUITAR O ABROGAR.
2. LA POTESTAD ES DOBLE, PÚBLICA Y PRIVADA.
3. CUÁL SEA EL FIN DE LA POTESTAD CIVIL.
4. SE MANIFIESTA LA MISERIA DEL HOMBRE, Y QUÉ CONVIENE HACER PARA SUBVENIR A SUS NECESIDADES.
5. EL ORIGEN Y FUENTE DE LAS CIUDADES Y DE LAS COSAS PÚBLICAS TIENE SU RAÍZ EN LA NATURALEZA Y NO EN LA INTERVENCIÓN DE LOS HOMBRES.
6. CUÁL ES LA CAUSA EFICIENTE DE LA POTESTAD CIVIL.
7. DE DÓNDE LE VIENE A LA REPÚBLICA LA POTESTAD CIVIL. CAUSA MATERIAL DE DICHA POTESTAD Y DÓNDE RESIDE POR DERECHO NATURAL Y DIVINO.
8. LA MONARQUÍA O POTESTAD REGIA NO SÓLO ES JUSTA Y LEGÍTIMA, SINO QUE LOS REYES POR DERECHO DIVINO Y NATURAL TIENEN LA POTESTAD Y NO LA RECIBEN DE LA REPÚBLICA O DE LOS HOMBRES.
9. SE DISCUTE SI SON LEGÍTIMAS O ILEGÍTIMAS LAS POTESTADES CON QUE SE GOBIERNAN LAS REPÚBLICAS

DE INFIELES; O SEA, SI ENTRE LOS PAGANOS SON LEGÍTIMOS LOS PRÍNCIPES Y MAGISTRADOS.

10. SE EXPLICAN LAS TRES CAUSAS DE LA POTESTAD PÚBLICA SECULAR.

11. LA LIBERTAD NO ES MENOR EN EL PRINCIPADO REAL QUE EN EL ARISTOCRÁTICO Y DEMOCRÁTICO.

12. TODA LA REPÚBLICA PUEDE LÍCITAMENTE SER CASTIGADA POR EL PECADO DEL REY.

13. CUÁNDO NINGUNA GUERRA ES JUSTA.

14. ASÍ COMO LA MAYOR PARTE DE LA REPÚBLICA PUEDE ESTABLECER UN REY SOBRE TODA ELLA, AUNQUE LO REPUGNE LA MENOR PARTE, ASÍ TAMBIEN LA MAYOR PARTE DE LOS CRISTIANOS, OPONIÉNDOSE Y TODO LOS RESTANTES, PUEDE EN BUEN DERECHO CREAR UN MONARCA AL CUAL TODOS LOS PRÍNCIPES Y PROVINCIAS ESTARÁN OFLIGADOS A OBEDECER.

15. CÓMO OBLIGAN EN CONCIENCIA LAS LEYES Y CONTITUCIONES DE LOS PRÍNCIPES. QUÉ SE HAYA DE DECIR DE LOS PRECEPTOS DE LOS PADRES A LOS HIJOS Y DE LOS MARIDOS A LAS MUJERES.

16. EN QUÉ SE DIFERENCIAN Y EN QUÉ CONVIENEN LA LEY HUMANA Y LA LEY DIVINA.

17. ASÍ COMO LA LEY DIVINA OBLIGA A CULPA, ASÍ TAMBIÉN LA LEY HUMANA.

18. A QUÉ CULPA ESTÁN SUJETOS LOS TRANSGRESORES DE LAS LEYES HUMANAS: ¿A LA MORTAL, O SÓLO A LA VENIAL?

19. CÓMO PUEDE CONOCERSE CUÁNDO LAS LEYES HUMANAS OBLIGAN MORTAL Y CUÁNDO VENIALMENTE.

20. SI PUEDE O NO PUEDE EL REY HACER QUE SUS DISPOSICIONES NO OBLIGUEN A CULPA.

21. SI LAS LEYES CIVILES OBLIGAN A LOS LEGISLADORES MISMOS, PRINCIPALMENTE A LOS REYES.

22. SI CESA LA OBLIGACIÓN DE LA LEY, CESANDO EL MOTIVO POR QUE SE DIÓ.

23. SI OBLIGAN O NO LAS LEYES DE LOS TIRANOS.

24. LOS PRECEPTOS DE LOS PADRES OBLIGAN DEL MISMO MODO QUE LAS LEYES CIVILES. IGUALMENTE LOS MANDATOS DE LOS MARIDOS A SUS ESPOSAS.

El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión.

Este es acaso el motivo de que se diga de ellos lo que de los oradores decía Cicerón; que han de ser contadísimos, por ser también muy pocos los que se revelan esclarecidos en todas las artes necesarias para esta profesión de buenos y sólidos teólogos.

Ocupa el estudio de esta disciplina el primer lugar en el mundo, y le llaman los griegos Theologiam = *Tratado de Dios*. Por lo que no debe parecer extraño que en tan difícil profesión se encuentren pocos varones consumados.

En el mar sin suelo de problemas que se ofrecen al teólogo, entre tantos asuntos como brindan los escritos de todos los doctores, fué elegido para mi Relección un asunto que, si acierto a explanarlo, será digno de vuestra atención, condecorados y doctísimos señores.

Trátase de la República, acerca de la cual, aunque hayan disertado gravísimos y eruditísimos varones, mucho queda todavía que aclarar.

Y como el argumento es más amplio de lo que puede encerrarse en una disertación, hoy nos ceñiremos a es-

tudiar el poder público y privado, por el que las repúblicas se gobiernan.

El texto que se ha de releer y tratar es el que toma el Maestro de las Sentencias (2. d. 44.) de S. Pablo en su Epístola a los Romanos (cap. 13): *No hay poder que no emane de Dios.*

Sobre lo cual, como quiera que puedan tocarse tantos puntos, nuestra disputa versará solamente acerca de la potestad laica o secular e irá circunscrita por señalados límites, a fin de que no divaguemos más de lo necesario.

Por tanto, la Relección presente estará limitada por tres conclusiones:

1. Primera conclusión.—*Todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte, que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir.*

Antes de probar la propuesta, conviene adelantar algunas observaciones necesarias para su explanación e inteligencia, sin pretender con ello agotar tan vasta materia, antes bien, dedicando sólo las palabras precisas, conforme al estilo prensado de la Escuela.

2. Siendo de dos clases los poderes, los unos públicos y los otros privados, primero trataremos de los públicos, y luego de los privados. Y teniendo en cuenta que *entonces pensamos que conocemos una cosa cuando conocemos sus causas,* como Aristóteles enseña al fin del 2.° de los «Físicos», muy del caso parece que investiguemos ahora las causas de la potestad civil y laica, objeto de toda esta disertación. Estudiadas estas causas, fácilmente se entenderá la fuerza y el efecto de la potestad misma.

Advirtamos, en primer lugar, lo que Aristóteles enseña en los «Físicos»: no sólo en las entidades naturales y tangibles, sino también en todas las cosas humanas, la necesidad ha de ser ponderada por el *fin*, que es causa primera y principal de todas. Este aserto, fuese ideado por Aristóteles o recibido de Platón, fue siempre un formidable argumento filosófico y bañó de luz todas las cuestiones.

Los filósofos anteriores, no sólo los mediocres, sino los de primera fila, atribuían a la materia una necesidad, una fatalidad. Tratando de una casa, para usar del mismo ejemplo de Aristóteles, se imaginaban que estaba construída no porque conviniese así para las necesidades del hombre, sino porque las partes pesadas, como son los cimientos, por su naturaleza se ponen debajo, y encima por su ligereza se ostentan las maderas.

Si los hombres tienen los pies debajo del cuerpo, no es para andar con ellos, sino porque son parte más basta.

Los animales tienen los huesos revestidos, no porque así sea necesario para que la carne y demás partes del cuerpo tengan estabilidad, sino porque los huesos son más duros y sólidos.

Los tales filósofos, imbuídos en esas crasas opiniones, erraban tan absolutamente, que no podían dar razón de cosa alguna, según su modo de discurrir. Ciertamente, con esos artificios de filosofar, no podían dar razón de la fábrica de las mayores y mejores creaciones.

¿Cómo no preocuparme de la variedad con que está compuesta la tierra, colocada en medio del mundo, sólida, globular, por todos los lados redondeada, vestida de flores, de hierbas, de árboles? ¿Cómo no averiguar dónde tienen el nacimiento los helados manantiales, dónde las cristalinas aguas, dónde los verdes vestidos de la ribera, dónde, en fin, la composición maravillosa de las

partes y miembros del hombre fijos a una materia señalada?

¿Cuánta es la fuerza de la materia que entre los animales dio al hombre el mirar levantado, mandándole que mirase hacia el cielo y que contemplase los astros?

A todo esto responden esos señores, que no podía ser de otra manera; el hombre era menester que anduviese recto y los animales inclinados, no por alguna finalidad o utilidad prevista, sino porque la materia y condición de todos era diferente.

De tamaña concepción nació la necia doctrina de Epicuro y de su discípulo Lucrecio. En ella se establece que los ojos no están destinados a ver ni los oídos a oir, sino que todo ocurre merced al gratuito y múltiple concurso de los átomos que pululan por el vacío infinito. No puede decirse ni concebirse nada más necio ni es fácil dar con otro error que nos sintamos tan inclinados a refutar, lo que ya hicieron copiosísimamente Cicerón en su libro «De natura Deorum», y Lactancio en el suyo «De opificio Dei».

A nuestro objeto y al presente propósito es bastante defender la suma verdad, porque omitida ella, siempre andaríamos en error.

Creamos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes, y el mismo hombre, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente existe por algún fin, y, por tanto, todo es menester que haya sido hecho por algún fin, en el que hay que buscar su razón de ser y su necesidad.

3. Esto supuesto, nos resta investigar cuál es el fin por el cual se ha instituído este poder de que hemos de tratar.

Para lo cual conviene pensar que así como el hombre

sobrepasa a los animales, por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal muchas cosas le fueron negadas por la Providencia que fueron atribuídas y concedidas a los restantes animales. Primeramente, mirando por el bien personal y la defensa de los animales, desde el principio, a todos ellos dotó la Naturaleza de sus vestidos con los cuales pudiesen fácilmente sufrir la fuerza de los hielos y de los fríos.

A cada una de sus especies, para que rechazase las eternas acometidas, se la dotó de defensa adecuada, bien con la cubierta natural capaz de resistir a los más fieros, o con la facilidad de huir los que son más débiles, bien de manera de esconderse o disimularse, bien de plumas para remontarse en el aire o de uñas o de cuernos para defenderse en el suelo; a nadie, finalmente, faltan defensas propias.

4. Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituído de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, como que desde el mismo nacimiento nada más puede que llevar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello: *repleto de muchas miserias* (Job 14), y al que sólo resta deja pasar los males, como dijo el poeta.

Para subvenir a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente. *¡Ay del solo!*, dice el Sabio; *porque si se cayere, no encontrará quien le levante; pero si fuesen muchos, mutuamente se ayudarán.*

Muy a este propósito Aristóteles amonesta en los «Eticos» (2.°) que sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar por parte del entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse.

Por este lado también tenemos alguna inferioridad respecto de los brutos, porque ellos pueden conocer por sí solos lo que les cumple, y los hombres no pueden.

Además la palabra es nuncio del entendimiento y para eso sólo fue dada (como enseña Aristóteles), con la cual se diferencia de los animales el hombre, que si estuviera en soledad, la tendría inútilmente; y la misma sabiduría, si se diera sin la palabra, parecería poco sabia e insocible, conforme a aquello del «Eclesiástico» (41): *la sabiduría escondida y el tesoro no visto, ¿qué utilidad reportan?*

Por lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus «Políticos», manifiesta que el hombre es naturalmente civil y social.

La voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y como manca, alejada del consorcio humano; la justicia, porque no puede ser ejercitada más que en la multitud, y la amistad, sin la cual no disfrutamos del agua ni del fuego ni del sol, como Cicerón dice en muchos lados; la amistad, sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, perece totalmente en la soledad.

Aun admitiendo que la vida humana [sola y señera] se bastase a sí misma, desplegada en la soledad no podría menos de ser calificada de triste y seca. Nada en la naturaleza ama lo solitario, todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación, como Aristóteles enseña. *Si alguno,* dice Cicerón, *se subiese a los cielos y estudiase la naturaleza del mundo y la hermosura de los*

astros, no le sería dulce esa contemplación sin un amigo.

Por lo cual aquel Timón ateniense, que de propósito se apartaba de la comunicación de los hombres, fue considerado por Aristóteles (I. Polit.) como de inhumana y brutal naturaleza, y los hombres de esta calaña son contados entre las fieras. Puesto que como San Agustín escribe en el libro «De Amicitia»: *Yo más bien que hombres llamaría bestias a los que dicen que se ha de vivir de tal suerte que no se sirva a nadie de consuelo ni de carga ni de dolor; que no se reciba deleite del bien de otro ni pesadumbre de su mal, que debe procurarse no amar a nadie ni ser de nadie amado.*

Habiéndose, pues, constituído las sociedades humanas para este fin; esto es, para que los *unos lleven las cargas de los otros,* y siendo entre las sociedades la *sociedad civil* aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la corporación es como si dijéramos una naturalísima comunicación muy conveniente a la naturaleza. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, una familia no puede bastarse a sí, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria.

Este parece fue el principal motivo que alegaron Cam y Nemrod para reunir en ciudades a los primeros hombres, como se lee en el «Génesis», 10.

5. Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales. De ese mismo capítulo se infiere prontamente que el mismo fin tienen y la misma necesidad que las ciu-

dades los poderes públicos. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y juntas de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad gobernadora y previsora. Corren, por tanto, las mismas razones de utilidad y uso con respecto al poder público que a la comunidad y la sociedad.

Si todos fueran iguales y ninguno estuviera sujeto al poder, tendiendo cada uno por su privado parecer a cosas diversas, necesariamente se distraerían los negocios públicos; y la ciudad se disolvería si no hubiera alguno que proveyese, cuidase de la comunidad y mirase por los intereses de todos. *Todo reino dividido entre sí, se desolará; y donde no hay gobernante, se disipará el pueblo*, como dice el Sabio.

Así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y sobre todo en provecho del hombre, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus ventajas particulares y todos menospreciasen el bien público.

Tenemos, pues, una causa final y potentísima de la potestad civil y secular: la utilidad, o más bien la gran necesidad a la cual nadie contraría sino sólo los dioses.

6. La causa eficiente del poder civil por lo dicho se sobreentiende. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituída por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo. Dios, que *todas las cosas hizo sabiamente, que toca con firmeza desde el uno al otro confín y todo lo dispone suavemente, cuyas obras todas están bien ordenadas*,

como el Apóstol dice, Dios constituyó a los hombres de tal naturaleza y condición, que sin sociedad no podrían vivir. Aun más; como Escipión discurre (*apud* Ciceronem), *nada hay más afecto a este Príncipe y Señor que gobierna el mundo y que hizo cuanto hay en la tierra, que los concilios de hombres, con derechos de sociedad, que se llaman ciudades.*

Por lo cual si las repúblicas y sociedades están constituídas por derecho divino o natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir.

Mas para que no quede duda alguna de que se funda en derecho divino, lo confirmaremos con razones y autoridades. Y en primer lugar con la de Aristóteles, que en el 8.° de los «Físicos» escribe que los cuerpos graves y los leves son movidos por el productor, no por otra razón, sino porque reciben de él la inclinación y la necesidad del propio movimiento. Si, pues, Dios infundió esta necesidad e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin un poder que los rigiese, este poder tiene a Dios por autor y a El hay que atribuirlo.

Todo lo que es natural en las cosas, de Dios naturalmente y sin ninguna duda procede; puesto que el que da la especie y forma, como Aristóteles enseña, da las cosas consiguientes a la especie y forma. Por la cual, San Pablo amonesta así: *el que resiste al poder, resiste a la ordenación de Dios.*

7. Por constitución, pues, de Dios tiene la república este poder. La causa material en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes. Lo

que se demuestra de este modo: Habiendo por derecho natural y divino un poder de gobernar la república, como quitado el derecho positivo y humano, no haya razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse.

Si antes de que se convengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás, no hay ninguna razón para que en el mismo acto o convenio civil alguien quiera constituirse en autoridad sobre los otros, máxime teniendo en cuenta que cualquier hombre tiene derecho natural de defenderse, y nada más natural que rechazar la fuerza con la fuerza. Como que no hay razón alguna por la cual la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común.

Además: matar a un hombre está prohibido por derecho divino, como consta en los preceptos del Decálogo. Por lo tanto, la autoridad para matarlo tiene que estar concedida por derecho divino. Es así que la república, como parece claro por los usos y costumbres, tiene la autoridad de matar a un hombre. Luego la tienen por derecho divino.

Ni vale objetar que el derecho divino no prohibe en absoluto matar a un hombre, sino matar a un inocente; porque la conclusión es que una persona privada no puede matar a un hombre, aunque sea un criminal. Luego la república tiene otra autoridad que no tiene un particular; y como esta autoridad no puede tenerla por derecho positivo, síguese que la tiene por derecho divino.

Y como la potestad está principalmente en los reyes, a los cuales la república cometió sus veces, debe

disputarse del principado regio y potestad aneja. De la cual no faltan algunos, aun entre los cristianos, que no sólo niegan que viene de Dios la regia potestad, sino que afirman que todos los reyes, caudillos y príncipes son tiranos y atentadores de la libertad. Tal enemiga tienen a todo dominio y potestad, exceptuados los de la república.

Esa posición suya se esfuerzan en probarla con autoridades y razones. En primer lugar, alegando que el hombre fue criado en libertad, pues en aquel feliz estado de inocencia nadie mandaba ni servía. En segundo lugar, porque a los hombres desde el principio se dijo: *dominad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo;* y en otro lado: *hizo Dios al hombre para que mandase sobre los peces*, etc., y no dijo *sobre los hombres*. En tercer lugar, porque en la ley natural entre los servidores del verdadero Dios nunca leemos que alguno fuese príncipe. Cuarto, porque el principado tuvo su origen en la tiranía, ya que el primero que usó de la tiranía fue Nemrod, hijo de Cam, de la posteridad reprobada de Noé («Génesis», cap. 10).

No pasaron esto en silencio los Santos Doctores. San Gregorio: *abuso contra la naturaleza es querer dominar un hombre a otros, cuando por derecho natural todos los hombres son iguales*. S. Isidoro: *la posesión de todo y la libertad es común; es de derecho natural usar de la libertad propia.*

Y si antes de la ley evangélica el poder real no estaba prohibido, al menos los cristianos fueron libertados de él por Cristo. Parece eso claro por aquel texto donde dice el Señor: *Los reyes de la tierra, ¿de quién reciben tributo, de sus hijos o de los ajenos? Respondió Pedro: de los ajenos*. De lo cual se desprende, dicen,

que los cristianos no deben pagar tributo sino por razón del escándalo. Y se confirma por aquello del Apóstol: *A nadie debáis nada, sino para amaros mutuamente.* Y en otro lado: *No consintáis en ser hechos siervos de los hombres; habéis sido comprados con gran precio.* Y, finalmente, a los de Efeso: *Uno es el Señor, una la fe, uno el bautismo.* No nos es lícito, pues, a los cristianos cargarnos con el dominio de los príncipes.

Por donde no es de maravillar que los hombres facciosos, corrompidos por la soberbia y ambición, muevan sediciones contra los príncipes.

8. Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que *la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho divino y natural, tienen el poder y no lo reciben de la misma república, o séase de los hombres.* Y se prueba, porque teniendo la república poder en las partes que la constituyen y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud (que no podría cómodamente dictar leyes, proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración se encomendase a uno o varios. Luego púdose encomendar al príncipe este poder, que es el mismo de la república.

Se prueba por autoridades. Consta que el reino no es opuesto al derecho natural, como éstos piensan. El derecho natural es inmutable, como Aristóteles prueba (5. Etic) y se contiene también en los «Decretos». Si el reino fuera contra derecho natural, en ningún siglo o edad pudo ser justo. Lo contrario consta en el Antiguo Testamento, donde es alabado Melquisedec, rey de Salén, y José, procurador del reino de Faraón y exactor de tributos, y Jacob, varón justo, recibió de

Faraón una región para que cultivase, y Daniel, con sus compañeros, fue instituído por Nabucodonosor prefecto de provincia, lo que no parece admitieran aquellos hombres santos si hubieran tomado el reino por una tiranía. En el capítulo 10 del «Deuteronomio» se ponen leyes y condiciones a los reyes, con las cuales habían de reinar entre los hijos de Israel; no se les prohibe nombrar rey, sino que sea extranjero. Y allí también se manda que se atengan al precepto y decreto del sacerdote bajo pena de la cabeza; y nada importa que sea sacerdote o sea rey, con tal que tenga el mismo poder. Y los Levitas son constituidos jueces, que tienen poder sobre la vida y sobre la muerte. En los libros de los Reyes, algunos son instituidos reyes por Dios mismo; otros son nombrados prepósitos por su orden; todo lo cual no lo hubiera hecho el Señor si fuese contra el derecho natural. Y los Macabeos son reputados varones fortísimos y santísimos, siendo así que o asumieron el principado de sus padres o se lo adjudicaron por justas causas.

Es verdaderamente absurdo juzgar que es contrario al derecho natural y divino lo que conviene a la administración de las cosas humanas. *No arrojó Dios la potestad tímidamente*, como con sabiduría advierte Job, *siendo, como es, poderoso*; ni la libertad evangélica se opone al poder de los reyes, como los hombres sediciosos susurran en los oídos de la plebe. Como en otro lugar se demuestra, *nada que sea lícito por ley natural es prohibido por el Evangelio.* En esto consiste principalmente la libertad evangélica.

Por lo cual, si antes del Evangelio a los ciudadanos les era permitido nombrar reyes, no se ha de pensar que después de él no les sea concedido hacerlo.

Ciertamente, si los reyes no fuesen príncipes legítimos, nunca los Apóstoles de Cristo hubieran recomendado que les obedeciésemos. No otra cosa pretende San Pablo cuando dice en su «Epístola a los Romanos» (13): *Todo hombre esté sometido a los poderes superiores.* Y en otro lado: *No hay poder que no venga de Dios. El que se resiste al poder, resiste a la ordenación de Dios*, y otras palabras a este propósito. A Tito (cap. 3) le dice: *Amonéstalos a someterse a los príncipes y a las potestades.* A Timoteo (1.ª cap. 2) escribe: *Ruego que lo primero de todo se hagan sacrificios por los reyes y por todos los que estén constituídos en su poder, para que tengamos una vida tranquila y quieta.* En el capítulo 2 de la primera «Epístola de San Pedro» leemos: *Estad sujetos a toda creatura por Dios, ya sea al rey*, etc.

Parece terminante, pues, que la potestad regia no viene de la república, sino del mismo Dios, como sienten los doctores católicos. Porque aunque el rey sea constituido por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; ni existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad. Por lo tanto, así como decimos que la potestad de la república está constituída por Dios y por derecho natural, así es menester que lo digamos de la potestad regia (lo que parece muy conforme a la Santa Escritura), siguiendo en esto el uso de los príncipes que se llaman ministros de Dios y no de la república. Salomón dice: *Por mí reinan los reyes*, etc. Y el Señor respondió a Pilatos: *ningún poder tendrías sobre mí si no te hubiera venido de arriba*; esto es, del cielo.

Parece, pues, que están en un error aquellos que defienden que el poder de la república es de derecho divino, mas no el poder del rey.

Si los hombres o la república no tuviesen el poder de Dios, sino que por un contrato se conviniesen, y por atender al bien público quisiesen instituir un poder sobre sí, este poder procedería de los hombres, como el que los religiosos atribuyen a su abad. Mas no es así, porque en las repúblicas, aun contra la voluntad de los ciudadanos, es menester constituir una potestad para administrar dicha república. En este oficio están constituídos los reyes civiles.

9. Mas se podrá dudar, si se podía decir lo mismo que de las repúblicas cristianas, de los poderes por los cuales se gobiernan las repúblicas de los infieles; esto es, si entre los paganos los príncipes y magistrados son legítimos.

Y parece que no; porque si uno de cristiano se convierte en infiel, perdería, como dice el derecho, su poder por razón de la infidelidad. Luego permaneciendo la razón de la infidelidad, impedirá el legítimo principado o potestad. Y Ricardo, hombre, por otra parte, de ingenio prestantísimo, en el libro «De la pobreza de Cristo», asegura que no sólo la infidelidad, sino cualquier pecado mortal, impide el poder, dominio y la jurisdicción, tanto pública como privada; y que el título y fundamento de cualquier potestad es la gracia. Omito sus razones porque son tan débiles que no necesitan declaración.

No se puede poner en duda que entre los paganos hay legítimos príncipes y señores, cuando el Apóstol en los lugares señalados manda obedecer en todo tiempo a las potestades y príncipes, que ciertamente en aquel tiempo todos eran infieles. José y Daniel eran ministros y

procuradores de príncipes paganos. Ni siquiera los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos pueden privar de ese poder a los príncipes infieles, por eso de que son infieles, si no han recibido de ellos alguna otra injuria.

10. Las tres causas de la pública potestad secular rectamente se explican por la definición que dan los autores: *El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil.* Con lo dicho queda probado.

Hemos probado que los poderes públicos vienen de Dios, y que por lo mismo son justos y legítimos. De lo cual se sigue la prueba de la última parte de la conclusión arriba establecida, en la cual afirmábamos que ninguna potestad de esa clase podía ser abrogada por el consentimiento de los hombres. Si el hombre no puede renunciar al derecho de defenderse y de usar de los miembros propios para su comodidad, tampoco puede renunciar al poder que le compete por derecho natural y divino.

Por razón análoga, tampoco la república puede ser privada del derecho de defenderse y de administrar lo suyo contra las injurias de los suyos y de los extraños, lo que no puede realizar sin el poder público. Por lo tanto, si todos los ciudadanos conviniesen en perder todas estas autoridades, en no atenerse a ley alguna, en no mandar nada a nadie, su pacto sería nulo e inválido, como contrario al derecho natural.

De lo anterior se sigue un corolario no despreciable y particularmente importante a aquellos que están sometidos a algún príncipe real. Porque suelen las ciudades que no tienen reyes y que se rigen por administración popular jactarse de su libertad.

11. El corolario es: *no hay menor libertad en el principado real que en el aristocrático y democrático.* Pues así distingue Aristóteles (3 Etic.) los principados: en monarquía o principado de uno; aristocracia o principado de los mejores, y democracia o principado popular y de la multitud. Digo, pues, que no hay menor libertad en el principado real que en los otros.

Se prueba. Siendo el mismo el poder, como queda probado, ya esté en uno ya esté en muchos, y siendo mejor estar sometidos a uno que a muchos (pues tantos son los señores cuantos los superiores), no hay menor libertad donde todos están sujetos a uno que donde están sujetos a muchos; sobre todo teniendo presente que donde son muchos los que dominan, son muchos los que ambicionan, y es inevitable que la república esté trabajada con frecuencia por sediciones y disensiones que nacen de esa diversidad de pretendientes. Por algo dijo el poeta: *ninguna palabra guardan los socios del reino.* Nuestro Señor dice por boca de un profeta: *los muchos pastores han demolido mi viña.* Optimo es el gobierno de uno, así como el orbe todo es gobernado por un Príncipe y Señor sapientísimo.

12. El segundo corolario que puede deducirse de lo anteriormente establecido es que: *toda la república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey.* Por donde si el rey declarase guerra injusta a otro príncipe, puede el que recibió la injuria tomar prendas y obtener otras cosas por derecho de guerra y matar los súbditos del rey, aunque ellos sean inocentes; porque después que el rey está instituído por la república, si alguna insolencia comete él, se achaca a la república; razón por la cual ésta tiene obligación de no encomen-

dar este poder sino al que justamente lo ejercite, pues de otra suerte se pone en peligro.

13. Tercer corolario: *Ninguna guerra es justa si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones para una guerra justa.*

Se prueba. Porque si la república no tiene poder de declarar la guerra sino para defenderse a sí y a sus intereses y para protegerse, está claro que cuando ella con el hecho mismo de la guerra más bien pierde y se agota que se acrecienta, la guerra será un desatino, declárela el rey o la república.

Aún hay más. Siendo una républica parte de todo el orbe, y principalmente una provincia crstiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia y aun a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta. Por ejemplo, si la guerra de los españoles fuese contra los franceses (aun teniendo, por otra parte, motivos justos y siendo ventajosa para España), porque se hace esa guerra con mayor daño y fractura de la cristiandad, y dando posibilidad a los turcos de ocupar las provincias de los cristianos, por lo cual debe desistirse de esa guerra. Baste esto para la explicación de la cuestión presente.

14. Segunda conclusión.—*Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aun repugnándolo la minoría, así la mayor parte de los cristianos, aun estorbándolo los otros, puede crear un monarca, al cual todos los príncipes y provincias deben obedecer.*

La primera parte de la conclusión está clara por lo anterior. Si la república puede entregar el poder a un

mandatario y esto por la utilidad de la misma república, cierto es que no obsta la discrepancia de uno o de pocos para que los demás puedan proveer al bien común. De otra suerte no estaría la república suficientemente proveída; dado que para eso se exigiera la unanimidad, rara y casi imposible tratándose de multitudes. Basta, pues, que la mayor parte convenga en una cosa para que con derecho se realice.

Se prueba, además, eficazmente. Cuando dos partes disienten, alguna ha de prevalecer forzosamente, si es que quieren cosas contradictorias. No debe prevalecer el parecer de la minoría; luego ha de seguirse la sentencia de la mayoría. Porque si para constituir un rey se requiere el consentimiento unánime, ¿por qué no ha de requerirse para no constituirlo? ¿Por qué ha de exigirse mayor consentimiento para la afirmativa que para la negativa?

La segunda parte es que *el rey de esa manera constituído está sobre toda la república.* Quiero decir que en el regio principado el rey está no sólo sobre cualquiera, sino sobre todos los miembros de la república, aun sobre todos a la vez. De cuya condición de república, aunque entre los filósofos son varias las sentencias y muchas cosas se discuten, yo demostraré esa parte de la conclusión de este modo: Si la república estuviese sobre el rey, sería un principado democrático, esto es, popular, y no una monarquía o principado de uno. Esta parece ser la sentencia de Aristóteles (3 Polit.).

Además, la república puede dar el poder a uno no sólo sobre cada uno, sino sobre todos a la vez, y éste tendría el poder real y no habría otro poder que el principado de uno, y no democrático ni aristocrático. Luego el rey está sobre todos.

Además, es cierto que del rey no se apela a la república. Luego no es ella mayor ni superior.

La tercera parte de la conclusión es que *la mayor parte de los cristianos podría crear un monarca*. Se prueba. Toda la Iglesia es en cierto modo una república y un cuerpo, según aquello del Apóstol: *todos formamos un cuerpo*. Luego tiene poder de conservarse y guardarse y de constituir la forma mejor por la cual pueda defenderse de los enemigos.

Además, estando el fin temporal debajo del espiritual, y ordenándose a él, como en otro lugar abundantemente se tratará, si el tener un monarca fuese conveniente para la defensa y propagación de la religión cristiana, no veo por qué no puedan aquellos a quienes lo espiritual interesa obligar a los otros cristianos a erigir un monarca, así como en beneficio de la fe los príncipes eclesiásticos privan a los herejes de su principado, por otra parte legítimo.

Además, el género humano tuvo derecho a elegir un solo monarca al principio, antes de hacerse división de varios principados. Luego también podrá ahora, ya que este poder, como de derecho natural, no cesa.

De esta conclusión se infiere un corolario: que en las ciudades libres, como Venecia y Florencia, podría la mayor parte elegir rey, aunque la menor se opusiese. Esto parece verdad, no sólo porque cedería en ventaja de la república, sino aun en el caso de que les conviniese más la política aristocrático o la democrática. Pues desde el momento en que la república tiene el derecho de administrarse a sí misma, lo que hace la mayor parte, lo hace toda ella. Por lo tanto, puede aceptar la política que quisiera, aun cuando no sea la mejor, como Roma tuvo la aristocrática, que no es (quizá) la mejor política.

15. Tercera conclusión.—*Las leyes y constituciones de los príncipes de tal manera obligan, que los transgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia: la misma fuerza de obligar tienen los mandatos de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres.*

En este argumento, y como materia de la conclusión, podríamos decir mucho no inútil ni indigno de consignarse si el tiempo lo permitiese; pero habrá que aprovechar la coyuntura para decir algo en las menos palabras posibles. Sea lo primero que no faltan quienes se figuran que las leyes no tienen fuerza ninguna de obligar a los transgresores en el fuero de la conciencia, sino que su obligación se reduce a aceptar como justos los castigos que los príncipes y magistrados decretan a los violadores. Estos niegan que delante de Dios estén obligados a algo más, como dicen muchos religiosos de sus particulares constituciones, que les obligan sólo a pena y no a culpa. No se crea que lo dicen a humo de pajas, sino apoyados en razones y argumentos de valor. En *primer lugar*, porque admitir otra cosa es hacer de la potestad secular una potestad espiritual, supuesto que obliga en el fuero de la conciencia.

Segundo, porque el fin de la república y de la potestad secular es algo temporal, como la paz de los estados y la convivencia de los ciudadanos. Pero esto no es un asunto del fuero interno.

Tercero, porque esa potestad secular sería por una parte manca, pues podría obligar en conciencia y no podría absolver.

Cuarto, porque con esos principios sería cada uno

castigado dos veces por el mismo pecado, que en este mundo castigarían los príncipes, y en el otro, Dios.

Quinto, el poder civil no puede imponer pena espiritual; luego no puede obligar a culpa, ya que no se ve más razón para lo uno que para lo otro.

Sexto, o está en las atribuciones del príncipe obligar a culpa, o no. Si lo primero, nos encontramos con que los prelados espirituales pueden prescindir de esa obligación, como consta en las Congregaciones religiosas. Si lo segundo, ¿cómo constará cuándo quieren obligar, ya que ellos no lo explican?

No obstante esas razones que decidieron a ciertos doctores, no me parece podamos poner en duda que las leyes civiles obligan en el fuero de la conciencia, cuando parece testificarlo claramente San Pablo a los Romanos (cap. 13): *Estad sujetos al poder no sólo por la ira, sino por la conciencia.* Y San Pedro dice: *Sujetaos a toda humana criatura por Dios, ya sea al rey como más excelente,* etc. Lo que no parece pueda entenderse si las leyes obligasen sólo en el fuero contencioso y no en el fuero de la conciencia.

Mas como podría alguno responder que no es lo mismo obligar en el fuero de la conciencia y obligar a culpa, sobre todo confesando los religiosos que están obligados a sus leyes en el fuero de la conciencia y no a culpa, añado que las leyes civiles obligan bajo pena de pecado y culpa, exactamente igual que las leyes eclesiásticas. Esto se prueba claramente por lo que dice San Pablo a los Romanos (cap. 13): *Los que resisten, ellos mismos se proporcionan la condenación.* No se incurre la condenación sino por culpa. Luego los transgresores de las leyes incurren delante de Dios en una verdadera culpa.

16. Para mayor declaración y confirmación se ha de advertir que *la ley divina y la humana convienen en algo y en algo difieren.* Difieren, porque la ley divina, así como sólo por Dios es dada, así también por nadie más puede ser quitada o abrogada; y la ley humana, como puesta por el hombre, por él puede ser anulada. Se diferencian también porque en la ley divina para conocer que es justa y, por lo tanto, obligatoria, basta la voluntad del legislador, que es razón suficiente; mas para que la ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, sino que es menester que sea útil a la república y acompasada a los demás. Se diferencian también en que las leyes divinas obligan más firme e intensamente que las humanas, y en muchos casos obligan las divinas a donde no llegan las humanas. No alcanzo yo a ver claro alguna otra diferencia entre ellas.

Convienen las leyes divinas con las humanas en esto: La ley divina constituye una cosa en el género de virtud o de vicio, de tal modo que por el hecho de estar mandado es bueno lo mandado, y por el de estar prohibido, es malo, lo que sin el mandato o prohibición no ocurriría, como aparece por el Bautismo, Confesión y demás sacramentos, en los cuales no hay otra bondad que el estar mandados por Cristo. El uso de las carnes y otros preceptos legales del Viejo Testamento no tenían otro vicio que el de estar prohibidos en la ley. Por donde consta que no hay ningún vicio sino por estar prohibidos en la ley, ni hay ninguna virtud sino por estar mandada o alabada. Toda la bondad de la voluntad humana, como prueban seguramente los doctores, pende de la conformidad a la voluntad y ley divina, y

toda malicia, de la deformidad con esa ley, que es regla de los actos humanos.

Por modo parecido la ley humana tiene fuerza para constituir algo en el ser de virtud y a lo contrario en el ser de vicio. Así como la embriaguez, por estar prohibida en la ley divina, es destemplanza, así el ayuno es obra de virtud por estar recomendado en la misma ley, y la abstinencia de ciertos manjares es virtud, porque así está dispuesto por leyes humanas.

Y para que no citemos sólo ejemplos de leyes eclesiásticas, el comprar por dinero a un magistrado es ambicioso, porque está prohibido por ley humana.

El vestir de seda es lujurioso sólo porque está prohibido. Dar en un convite sobre lo que determina la ley será destemplanza, cuando antes de ello pudo ser templanza y magnificencia. Ninguna diferencia hay en cuanto a esto entre la ley humana y la ley divina.

17. Por lo tanto, así como hay mérito en las obras de virtud, así hay culpa en las obras de vicio, y, por lo tanto, *así como la ley divina tiene fuerza de obligar a la culpa, así la ley humana.*

Lo cual, para que no se tome a capricho, lo vamos a probar: La ley humana procede de Dios; luego obliga del mismo modo que la divina. Se prueba el antecedente, porque no sólo se llama obra de Dios lo que El solo por sí mismo produce, sino también lo que efectúa por medio de las causas segundas. Luego no sólo debe llamarse ley divina la que sancionó El solo, sino también la que con el poder de Dios dispusieron los hombres. Así como leyes de los Pontífices se llaman no sólo aquellas que el Papa da por sí, sino también las que con su autoridad dan sus subordinados. Por eso se llaman Constituciones Pontificias de las universidades y colegios algunas que consta no las hicieron los Pontífices por sí, sino otros con su autoridad.

Para probarlo con mayor claridad, arguyo de este modo: Supuesto que el Papa tiene autoridad de dar leyes que obligan en el fuero de la conciencia, si encomendase a alguno que las diese a miembros de alguna comunidad, mandándoles que las obedeciesen, ¿no tendrían estas disposiciones de su legado fuerza de obligar en el fuero de la conciencia? Luego diciendo Dios: *Por Mí reinan los reyes y los legisladores determinan lo justo,* ¿por qué sus decretos no van a obligar en el fuero de la conciencia?

Para que más claramente conste, consideremos cuán absurdo sería conceder que si el Papa manda que en esta ciudad todos obedezcan a su legado, los preceptos del legado obliguen a culpa, y mandando Cristo obedecer a los príncipes, negar que obligen a culpa sus mandatos. En fin, que los que conceden que las leyes pontificias obligan a culpa, de ningún modo pueden negar que también obligan a culpa las leyes civiles. De la misma manera instituyó el Señor los príncipes seculares para gobernar la república secular que los Pontífices para la espiritual.

Aquella sentencia del Señor: *el que os desprecia, me desprecia,* no sólo mira a los eclesiásticos, sino también a los magistrados civiles, y no con menos diligencia se recomienda en la Santa Escritura la obediencia a los príncipes seculares que a los eclesiásticos.

Nada diferencia, en cuanto a la obligatoriedad, a las leyes humanas de las divinas. Lo mismo sería verdadero sacramento el instituído por Cristo que el instituído por los Apóstoles, si para ello estaban facultados; lo mismo obligaba la ley antigua dada por los ángeles y

no por Dios mismo, que la ley Evangélica dada por el mismo Jesucristo. Esto téngase por indubitable.

18. *Podrá dudarse a qué culpa obliga la ley civil, si a mortal o sólo a venial.* Que obliga algunas veces mortalmente, nos consta por las palabras ya alegadas de San Pablo: *Los que resisten, obtienen para sí la condenación.* Además. Datán y Abirón fueron devorados por desobedecer a Moisés y a Aarón, y no parece que se les impusiera pena de muerte por una falta venial.

En contrario, y tendiendo a probar que las leyes civiles no obligan a culpa mortal, se ofrecen algunos argumentos:

Si concurriese algún precepto divino de esos que obligan sólo venialmente, por ejemplo, el no mentir, con algún precepto humana, parece que debemos desestimar el precepto humano. Pero si éste obliga mortalmente, habría que obedecerlo, desechando el precepto divino, supuesto que lo mortal debe ser huído más bien que lo venial.

A esta notable duda se responde con lo anteriormente expuesto. Hemos dicho que la condición de obligar implicaba lo mismo en las leyes humanas que en las divinas; por lo tanto, para entender cómo y cuánto obligan aquéllas, hemos de considerarlas cual si fuesen divinas.

La ley humana, que si fuese divina obligaría sólo venialmente, es de carácter venial; y si fuese tal que, siendo divina, obligase a culpa mortal, mortalmente obligará, aunque humana. Ya hemos determinado que en cuanto al hecho de la obligatoriedad no existe ninguna diferencia; obligan las humanas del mismo modo que las divinas, aun cuando no tan firmemente. Las divinas, como las humanas, obligan unas mortal y otras venialmente.

19. Mas, *¿cómo se podría conocer cuándo obligan las leyes humanas venial y cuándo mortalmente, siendo así que la ley civil no lo significa, ni el legislador, al darla, pensó en ello?*

A eso se responde que ni en la ley divina, y menos en la llamada natural, se determina siempre qué preceptos obligan mortal y cuáles venialmente, y entre los mortales tampoco se establece categoría sobre su mayor o menor gravedad. Lo mismo que se nos dice: *no matarás,* se nos dice: *no hurtarás, no mentirás, darás cuenta de cualquier palabra ociosa,* etc. Es una y la misma la regla para distinguir la gravedad de algún pecado; todo eso debe averiguarse mirando a la materia misma del precepto. Así como en la ley natural y divina aquello se estima mortal que va contra el honor de Dios y caridad del prójimo, como la blasfemia y el homicidio, así también se estima venial lo que desentona de la razón y de la ley, mas no va contra el honor de Dios ni contra la caridad del prójimo, como las palabras ociosas y otras faltas de este jaez.

Lo mismo exactamente ocurre con las leyes humanas. Si se establece en ellas algo que contribuyere en gran manera a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres, su transgresión constituye un pecado mortal. Mas si lo que se manda no es tan necesario, sino asunto de leve momento, implicará culpa venial su transgresión. Los ejemplos de estas leyes humanas no vienen a la mano tan fácilente como los de las leyes divinas. Pongamos por caso la aportación de tributos que se consideren necesarios para la defensa de la república y para otros

oficios y obras públicas. Si alguno no pagase ese tributo, pecaría mortalmente. Por lo cual, si Dios no hubiera dado ninguna ley por sí mismo, sino que todo el cuidado de dar leyes lo hubiera encomendado a los hombres, y fuese simple ley civil, *no matarás* y *no mentirás,* la primera obligaría como ahora a culpa mortal y la segunda a venial, como ahora que son leyes divinas. Lo mismo decimos de alguno que cazare o vistiere lujosamente contra lo dispuesto por la ley civil, que no falta mortalmente. Otros ejemplos se podrían alegar más sencillos aún, pues no pende este problema de la voluntad del legislador, sino de la naturaleza y cualidad de la materia.

De donde se desprende cuán grande sea el error en que yacen algunos teólogos jóvenes que afirman debe medirse la gravedad de los pecados por la cuantidad de la obligación, cuando se ha de sostener lo contrario, porque la cuantidad de la obligación debe tomarse de la misma cuantidad de la materia. Podemos nosotros naturalmente saber que es mayor la obligación de no matar que la de no robar sólo por la materia misma, y no al contrario.

Ni conviene reparar en que lo que se manda o se prohibe es ahora o alguna vez grandemente dañoso o ventajoso a la república, sino cómo sería si comúnmente por todos o por muchos se practicase.

Si se prohibe que nadie saque dinero fuera del reino, los que lo exportan pecan gravemente, aunque una exportación dañe muy poco a la república. Mas como el hacerlo con frecuencia desangraría al reino, ello es bastante para que la ley común obligue mortalmente. De la propia manera, una fornicación no haría mucho

daño; mas si el vicio se generalizase, lo haría. Por lo cual cualquier pecado de éstos es mortal.

Contra lo dicho se arguye con vehemencia, porque si la gravedad del pecado se aprecia por razón de la materia, parece deducirse que la ley no influye en la culpa. Porque si la transgresión cede en daño de la república después de la ley, también cedería antes de que se diera. Por tanto, tan pecado y tan grave era hacerlo con ley como sin ella.

A esto se debe responder en primer lugar que la ley no sólo obliga prohibiendo, sino mandando, y así lo que antes de la ley era bien de la república, pero no necesario, la ley puede mandarlo, y después ya la transgresión sería pecado, aunque antes no lo fuese.

En segundo lugar, que como está claro en los ejemplos puestos, puede una cosa ser en parte buena y en parte mala antes de la ley; y después de ella, será mala en todas sus partes. Por ejemplo: habiendo razón suficiente para prohibir los vestidos de seda o de oro, que eran antes malamente usados por los nobles pobres, después la ley obliga a todos, aunque sin ella ningún inconveniente se seguía de que los usasen los magnates.

20. Aún nos resta otra duda: *Si el rey quisiera dar ley que no obligase a culpa, ¿podría hacerlo?*

Se debe responder que sin duda ninguna podría hacerlo, como puede el legislador eclesiástico, que a veces establece estatutos sin obligación alguna, como el prelado de religiosos entre sus hermanos. Sería contra razón afirmar que las constituciones del prelado eclesiástico no obligan siempre a culpa y que las de los seculares no pueden menos de obligar.

Algunas veces el legislador, así eclesiástico como secular, no quiere en sus leyes exigir la obediencia que le

deben sus súbditos, sino sencillamente ordenar lo que se ha de hacer, dirigiendo más bien que mandando. De estas cosas hay muchas en las leyes y pragmáticas civiles y eclesiásticas; así como el acreedor no siempre que pide el dinero intenta querer obligar.

21. Investígase finalmente *si las leyes civiles obligan a los legisladores y principalmente a los reyes.* A algunos les parece que no, porque están sobre toda la república, y nadie puede ser obligado sino por un superior. Esto no obstante, más probable parece que las leyes también les obliguen. Se prueba, en primer término, porque un legislador que no cumpliese sus propias leyes haría injuria a la república y a los restantes ciudadanos, siendo él parte de la república y levantando las cargas de ella, conforme a su persona, cualidad y dignidad.

Mas como esta obligación es indirecta, se prueba de otro modo. La misma fuerza tienen las leyes dadas por el rey que si fuesen dadas por toda la república, como se ha dicho antes. Pero las leyes dadas por la república obligan a todos. Luego, aunque estén dadas por el rey, obligan al mismo rey.

Se confirma esta prueba. En el principado aristocrático los *senatus consulta* obligan a los mismos senadores, sus autores, y en el régimen popular los plebiscitos obligan al pueblo. Luego del mismo modo las leyes reales obligan a los reyes, y así, aunque pende de su voluntad el dar las leyes, no pende de ella el que obliguen o dejen de obligar. Ocurre aquí lo que en los pactos: pacta uno libremente, pero se obliga al pacto.

De todo lo dicho se infiere un corolario y es: El derecho de gentes, no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. El orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, ya en paz, ya en guerra, en los asuntos graves, como en la intangibilidad de los legados. Y ninguna nación puede creerse menos obligada al derecho de gentes, porque está dado con la autoridad de todo el orbe.

22. Acerca de la tercera conclusión se duda *si cesando la razón de la ley, cesa la obligación de la ley.* Por ejemplo, prohibe la ley que nadie lleve de noche armas, a causa de los peligros de llevarlas en semejantes horas. Yo sé que no tengo peligro ninguno en llevar armas; surge, pues, la duda de *si puedo llevarlas.*

Se responde. De dos maneras puede cesar la razón de la ley. De un modo, porque universalmente cesa la razón por la que se dio la ley. Como si, por ejemplo, se prohibe en tiempo de guerra llevar armas a Francia, cesando la guerra, no obligará esa ley, puesto que por la misma razón se requiere que la ley obligue y que dure para el fin que se da. Si cesa, pues, el fin y objeto, cesa la razón de darla y de que se conserve, porque las cosas, por las mismas causas que son engendradas, son también corrompidas. Además, si la ley no es útil a la república, ya no es ley.

Puede cesar la razón de la ley en particular para alguno, no para todos ni para muchos, como en el ejemplo antes alegado [de las armas], y en este caso ese particular estará obligado a la ley. El que se sigan muchas veces desgracias de llevar armas de noche es razón suficiente para que se prohiban a todos. De otro modo, las leyes no tendrían eficacia, pudiendo cual-

quiera salir con que no estaban dadas para él, sino para otros. En los preceptos hay que atender a la razón general, no a la particular.

23. Acerca de las leyes dadas por los tiranos, *se duda si obligan* y aun se podría decir *que no*, apoyándose en que *los tiranos no tienen autoridad ninguna.*

Mas contra esta afirmación está el siguiente razonamiento: No siendo *sui juris* la república oprimida por el tirano, ni pudiendo ella darse leyes ni cumplir las ya dadas, si no obedeciese al tirano, la república perecerá.

Cierto parece que las leyes que son convenientes a la república obligan, aunque las disponga el tirano, no porque él las sancione, sino por el consentimiento de la república, por ser más seguro que se guarden las leyes dadas por el tirano que el vivir sin ningunas. Y ciertamente cedería en evidente ruina de la república que no hubiera juicios ni modo de castigar a los malhechores, cuando los príncipes ocupasen el reino sin justo título; por eso de que el tirano no es juez legítimo. Y eso ocurriría si sus leyes no obligan.

24. Ultima parte de la conclusión: *Los preceptos de los padres obligan de igual modo que las leyes civiles y lo mismo los preceptos de los maridos a sus mujeres.*

Se prueba con respecto a los hijos: De la misma manera que se manda obedecer a los prefectos, se recomienda obedecer a los padres, como aparece claro en San Pablo (Eph. 6 y Col. 3): *Hijos, obedeced a los padres.* Luego si es culpa no obedecer a los prefectos, también lo será no obedecer a los padres. Escribiendo a los Romanos (c. 1), entre los crímenes y pecados en

que dice permitió Dios que cayesen los gentiles, enumera el *no obedecer a los padres.*

Además, las leyes mandan obedecer a los padres. Luego si las leyes obligan a culpa, culpa será no obedecerlos. Esta obediencia parece incluída en el precepto de *honrar a los padres,* y a ellos habrá que aplicar lo que se ha dicho de los preceptos, que unas veces obligan a pecado mortal, y otras, a venial. Por donde si el padre diese órdenes que importasen mucho para la administración de la familia, la transgresión sería mortal, aun en aquello que mira a disposiciones hacia sus propios hijos. Si bien, como hemos observado anteriormente, no todas las leyes obligan a culpa; esto es, aquellas en que el rey más bien dirige que manda; lo que tiene mayor aplicación a los padres, que no siempre quieren exigir débito de obediencia, sino que al mandar algo se proponen tan sólo manifestar su voluntad.

Ha de advertirse que como la familia forma parte de la sociedad, las leyes de ésta pueden determinar en qué casos los hijos están obligados a obedecer a los padres y en qué casos no conviene eso, así como determinaron hasta qué edad obligaba dicha obediencia; y así en las demás circunstancias no incluídas en la ley, no será culpa el no prestarles obediencia. Del mismo modo, a las leyes toca determinar con qué frenos podrá el padre castigar la desobediencia de los hijos y obligarles a no rebasar ese castigo.

Que los maridos pueden dar preceptos a sus mujeres se prueba porque de otra suerte no podría constituirse la familia, pues faltaría cabeza a quien los demás deben obedecer. Eso cabalmente es el varón, que es cabeza de la casa y de la mujer, según dice San Pa-

blo a los de Efeso (cap. 5). Y en el mismo lugar: *las mujeres estén sujetas a sus maridos como al Señor*. Y después dice: *La mujer tema a su marido*. Además, como las leyes mandan esto, están obligadas a cumplirlo. A las leyes pertenece también determinar cómo y hasta dónde la mujer deba obedecer a su marido y si puede el marido castigarla con azotes, como dijimos que puede determinarlo de los hijos.

DE LA POTESTAD DE LA IGLESIA I

RELECCION PRIMERA

ACERCA DE LA POTESTAD DE LA IGLESIA

Sobre el texto de S. Mateo c. XVI. v. 19: *Tibi dabo claves Regni coelorum* = *Te daré las llaves del Reino de los cielos.*

INTRODUCCIÓN

SUMARIO

1. QUÉ SIGNIFICA LA DICCIÓN GRIEGA «IGLESIA» Y SUS DIFERENTES ACEPCIONES.
2. SI LA «IGLESIA» Y LA «SINAGOGA» SON LO MISMO, Y EN QUÉ SE DIFERENCIAN.
3. QUÉ ES «SINAGOGA», Y DE DÓNDE SE DERIVA.
4. POR QUÉ LOS APÓSTOLES LA LLAMARON SIEMPRE «IGLESIA», Y NUNCA «SINAGOGA».
5. DIVERSAS ACEPCIONES DE LA PALABRA «IGLESIA».
6. SI LOS HEREJES SON MIEMBROS DE LA «IGLESIA».
7. QUÉ SIGNIFICA LA PALABRA «HEREJÍA», Y POR QUÉ A LOS HEREJES SE LES DA ESTE NOMBRE.

1. Teniendo que tratar hoy de la potestad de la Iglesia, es necesario advertir antes algo acerca de este

nombre para que mejor se entienda después qué es aquello de cuya potestad pretendo disertar.

Así, pues, Iglesia es palabra y nombre griego = ekklēsía y significa concilio, concurso, congregación y también el lugar de reunión, como dice Luciano en el «Diálogo de Mercurio y Maya». Por esto ekklēsiádsō significa *predicar*, disertar, y ekklēsiastēs *predicador*. La palabra *Iglesia* no pasó al latín antes de la Redención de Cristo, como hicieron otras muchas palabras griegas; ni que yo sepa, fué usada por nadie de esa época. Sin embargo, es corrientísima entre los Padres y príncipes de la elocuencia cristiana, como puede verse en Tertuliano, Cipriano, Lactancio, Jerónimo y otros famosos autores. Mas cuando en las Sagradas Escrituras se encuentra la palabra Iglesia, en griego, los intérpretes dejaron muchas veces esta misma palabra, aunque otras por Iglesia tradujeron congregación o concurso, como en el «Deuteronomio» (cap. 18); donde leemos: *De entre tu pueblo y de tus hermanos suscitará el Señor tu Dios un profeta como yo; a él escucharás, según se lo pediste al Señor en Horeb, cuando el concurso se reunió.* Los Setenta en vez del *concurso* tradujeron: *en el día de la Iglesia* = ekklēsías.

2. Iglesia es lo mismo que Sinagoga = synagōgā que también significa *congregación*. Por donde aquello del «Génesis», *las reuniones de las aguas las llamó mares*, los Setenta tradujeron: synagōgás = *sinagogas*.

Parece, sin embargo, que hay alguna diferencia entre estas dos palabras. Pues Beda, exponiendo aquello del capítulo V de los «Proverbios», *Casi me encontré en todo mal en medio de la Iglesia y de la Sinagoga*, dice que *Iglesia y Sinagoga son palabras griegas que significan lo mismo en latín: reunión de muchos. Pero penetrando más estas palabras, veremos que Iglesia significa concurso y Sinagoga congregación.*

3. Así synágō equivale a congregar, no a convocar, pues es como apo tou syn kay ágo, que significa llevar, conducir. Y San Agustín, comentando aquello del Salmo 81: *Dios estuvo en la Sinagoga de los Dioses*, esto es: *de los pueblos de Israel*, dice que «*a éstos se aplica propiamente la palabra Sinagoga, aunque alguna vez se les aplique la de Iglesia*».

4. A *nosotros*, añade (o sea a los cristianos), *nunca llamaron los Apóstoles Sinagoga, sino siempre Iglesia, sea para distinguirlas, sea porque entre congregación o Sinagoga y reunión* (de donde se deriva el nombre de Iglesia) *hay alguna diferencia, a saber: que congregar se aplica a los ganados o animales con toda propiedad, por lo cual se les da el nombre de rebaños. Convocar conviene mejor a los racionales, como son los hombres.* Y eso mismo indica S. Isidoro en el libro 8 de las «Etimologías», capítulo VIII: *para que se conozca la irracionalidad de los judíos.*

5. Pero aunque la palabra Iglesia, atendiendo a su significación, pueda tomarse por cualquier reunión de hombres, sin embargo, por mucho que se revuelvan el Nuevo y Antiguo Testamento, no se encontrará, a mi parecer, más que con el sentido de reunión o concurso de fieles de alguna religión, ya sean buenos, ya malos; aunque de esos mismos lugares se desprenda perfectamente que hay otras Iglesias además de la de los fieles. Allí se habla de la Iglesia de los santos, de la de Dios, de la de Israel, y también se dice: *Odié la Iglesia de los malos.*

6. Y hablando en este sentido, se puede dudar *si los herejes pertenecen a la Iglesia.*

Parece que sí pertenecen a ella, porque los juzga, ya que los excomulga y los trae a juicio; y la Iglesia no interviene en las cosas que están fuera de ella, según lo de S. Pablo (a los Cor. I. cap. V): *¿Qué tengo yo que juzgar a los que están fuera?*

Además, están obligados a los preceptos de la Iglesia. También están bautizados, y el bautismo es un sacramento de la Iglesia.

Además, como adelante discutiremos, un sacerdote y hasta el Sumo Pontífice (1) pueden ser herejes; luego si puede serlo la cabeza, con mayor razón un miembro de ella.

Cierto que esta discusión no se refiere principalmente a la cosa, sino al nombre; sin embargo, en las Sagradas Escrituras y en los más antiguos escritores la palabra *Iglesia* siempre signfica *congregción de lo fieles*; y, por tanto, los herejes no se consideran dentro de ella.

7. Herejía vale tanto como elección, secta o división, como dice Isidoro en las «Etimologías»; luego los herejes son así llamados como separados o cortados de la Iglesia. En el capítulo XVIII de S. Mateo se dice a San Pedro: «*Si no oye a la Iglesia, tenlo por gentil y publicano.*» Luego tan fuera de la Iglesia como a éstos debe considerarse a los herejes. Dice también el Apóstol a los Efesios, cap. IV: «*Un Dios, una fe y un bautismo*», tres cosas que parecen contener la unidad de la Iglesia. En la «Summa de Trinitate et Fide Catholica», se lee: *La Iglesia universal de los fieles es una, y fuera de ella nadie se salva.* Luego los infieles no pertenecen a ella. S. Cipriano a Rogaciano le dice: *El*

(1) El Sumo Pontífice, cuando habla *ex cathedra*, es infalible; pero como doctor privado puede equivocarse (N. del E.).

principio y origen de los herejes y el esfuerzo de los cismáticos están en salir de la Iglesia, y en levantar fuera de ella un altar profano. S. Agustín en el «Comentario a San Juen» dice: *Por esta comunidad de la fe todos somos uno, según aquello de la* «Epístola a los Gálatas» (cap. 3): «*En Cristo sois todos unos.*» Y añade la Glosa: *esto es, en la fe de Jesucristo.*

Finalmente, Iglesia no significa más que República, o comunidad o religión cristiana. Importa poco si los herejes pertenecen por algún motivo o por alguna razón a la Iglesia; lo cierto es que de hecho y por las obras están fuera de ella, a la manera que los desertores no pertenecen al ejército de donde huyeron. Nosotros, pues, en esta Relección acerca de la Iglesia siempre empleamos esta palabra, significando la comunidad o república de los fieles.

CUESTION PRIMERA

Si hay en la Iglesia, aparte de potestad civil, alguna dignidad o potestad eclesiástica

SUMARIO

1. A QUÉ SE LLAMA POTENCIA. NO ES LO MISMO POTESTAD QUE POTENCIA.
2. SE ENUMERAN LAS PRINCIPALES POTESTADES.
3. SI, ADEMÁS DE LA POTESTAD CIVIL Y LAICA, TIENE LA IGLESIA NECESARIAMENTE OTRA POTESTAD ESPIRITUAL.
4. PARA QUÉ FUE ESTABLECIDA LA POTESTAD EN LA REPÚBLICA.
5. QUE HAY DOS VIDAS: UNA TERRENA Y OTRA ESPIRITUAL. LA SOCIEDAD HUMANA NO PUEDE SUBSISTIR SIN LAS DOS.
6. LA IGLESIA TIENE LA POTESTAD DE LAS LLAVES, LA DE PERDONAR LOS PECADOS, LA DE CONSAGRAR, LA DE EXCOMULGAR, ETC.
7. QUÉ POTESTAD TUVIERON LOS APÓSTOLES EN LA IGLESIA.
8. ENTRE LOS PAGANOS HAY COMPLETA AUTORIDAD TEMPORAL Y CIVIL.

9. LA POTESTAD DE GOBERNAR EXIGE CIENCIA.
10. LA REGIA POTESTAD NO TIENE AUTORIDAD SOBRE EL CULTO DIVINO NI SOBRE LAS OBRAS ESPIRITUALES, AUNQUE TENGA TODO EL PODER CIVIL.
11. CÓMO INSTITUYÓ DIOS LAS DOS DIGNIDADES DE LA IGLESIA UNIVERSAL.
12. TESTIMONIOS DE LA SAGRADA ESCRITURA QUE PRUEBAN LA POTESTAD ESPIRITUAL.
13. DE LA MISMA MANERA QUE DIOS ESTABLECIÓ QUE EN LA NATURALEZA LAS COSAS INFERIORES FUERAN GOBERNADAS POR LAS SUPERIORES, ASÍ DETERMINÓ QUE EN SU IGLESIA HUBIESE ORDEN ACERCA DE LAS DIGNIDADES Y OFICIOS.

1. Ante todo conviene que declaremos qué se entiende por la palabra *potestad*, como lo hicimos antes con la palabra *Iglesia*.

Cosas distintas son *potestad* y *potencia*. Ni a la materia, ni a los sentidos, ni al entendimiento, ni a la voluntad les llamamos *potestades*, sino *potencias*.

2. En cambio, a los magistrados, a los sacerdotes y a cualquier autoridad les llamamos *potestad* y no *potencia*. Así lo llama S. Pablo, escribiendo a los Romanos (cap. 13): *Toda alma esté sometida a las potestades superiores*. De aquí que, según Santo Tomás (en el 4.° [Sent.], dist. 24. q. 1 y q. 2 ad 3), la potestad, además de la potencia para la operación, comprende una cierta preeminencia y autoridad. Así es que averiguar si hay en la Iglesia alguna potestad espiritual es lo mismo que averiguar si hay en la Iglesia alguna fuerza o autoridad para las cosas espirituales; y si ésta es distinta de la autoridad civil.

3. Como hay que discutir muchas y muy graves cuestiones, respondo a ésta estableciendo la siguiente única conclusión: *Es necesario que haya en la Iglesia, además de la potestad civil y secular, otra potestad espiritual.*

Y se prueba. Las múltiples y varias acciones y operaciones que hay en la Iglesia, no pertenecen exclusivamente a una sola potestad: unas pertenecen a la civil y otras a otra potestad distinta; esto es, a la espiritual. De la Iglesia se dice en el Salmo 44, que *está a la diestra de Dios con vestido dorado, adornado de variedad.* Pero como las potestades se distinguen por los distintos fines, a semejanza de las potencias que se distinguen por sus objetos, resulta que hay que afirmar la existencia de una potestad aparte de la civil.

4. Segunda prueba.—Segun Durando, en el tratado «Del origen del Derecho», la potestad fue establecida en la república para estimular los hombres al bien y apartarlos del mal; pues, como dice San Pedro (I. c. 2.): *la potestad sirve para castigo de los malos y alabanza de los buenos.* Y San Pablo a los Romanos (cap. 13): *¿No quieres temer la potestad? Pues obra bien y ella te alabará.*

Bastaría, ciertamente, una sola potestad, si los bienes a que debe ser dirigido el hombre y los males de que debe ser apartado, perteneciesen a la vida social presente nada más; pero como la vida de los fieles se endereza no sólo al fin y estado civil, sino más enérgica y principalmente a los bienes eternos, buscándolos con preferencia, según el consejo del Señor (Mat. 6): *Buscad primero el reino de Dios*, y aquella felicidad *que ni el ojo vio ni el oído oyó*, es menester que teman, sobre todo, los males y penas de la otra vida más que los de la

presente, y que teman menos a los que quitan la vida corporal que al que después de quitarla tiene poder para mandar cuerpo y alma al infierno; de ahí que para estimular y dirigir los hombres al fin sobrenatural o para enderezarlos si se torciesen por medio de la alabanza o del premio o del temor al castigo, sea necesaria otra potestad fuera de la civil.

5. Expone elegantemente esta razón Hugo («De Sacra», pars. 2), diciendo: *Hay una vida terrena y otra vida espiritual. Para que en ambas se guarde la justicia y se encuentre el provecho, se determinó primero quiénes hayan de procurar, según la necesidad, los bienes de las dos, y después quiénes hayan de repartirlos, guardando la debida equidad.* Luego si no es posible la duración de la humana sociedad sin las dos vidas, espiritual y terrena, resultan necesarias dos potestades, para que se conserve la justicia: una que dirija las cosas materiales y gobierne la vida terrena, y otra que rija las espirituales y ordene la vida espiritual.

6. Tercera prueba.—En la Iglesia, según San Mateo (cap. 16 y 17), están las llaves del reino de los cielos. Esta potestad es muy diferente de la civil, que no tiene tales llaves; luego, etc. Confirma esto el que, según S. Juan (cap. 20), la Iglesia tiene poder para perdonar los pecados, el cual no tiene ni el Rey ni ningún otro magistrado civil; luego, etc. Además, la Iglesia tiene poder para excomulgar: (S. Mat. 18 y I Corintios 5). Tiene, finalmente, poder para consagrar el verdadero cuerpo de Cristo (Luc. 22 y I Corint. 11).

7. Cuarta y principal prueba.—Como aparece de los textos citados y de otros muchos, los Apóstoles del Señor tuvieron potestad y autoridad en la Iglesia; y no

fue autoridad civil, porque ni su reino ni su poder eran de este mundo; luego...

8. Quinta prueba.—Entre los paganos hay completa autoridad temporal y civil, como ya probé en otra ocasión y consta claramente por San Pablo (Rom. c. 13), donde se ordena la sujeción a los príncipes, aunque sean paganos; pero éstos no tienen potestad eclesiástica: luego ésta es distinta de aquélla.

9. Por último: El arte de gobernar requiere ciencia, pues según San Gregorio, *el gobierno de las almas es el arte de las artes.* Mas como la ley divina es la norma de la potestad eclesiástica, y los príncipes temporales no tienen de derecho la ley divina, por eso deben ser los pontífices y demás prelados, y no ellos, los que gobiernen las cosas sagradas. Se confirma esto considerando que no podría un solo hombre cumplir esos dos oficios ni adquirir dos ciencias necesarias para gobernar la república temporal y la eclesiástica, ni podría gobernarlas cómodamente aunque adquiriera ciencia muy grande.

10. Confirmación clara de lo anterior. La regia potestad abarca toda potestad civil; y por eso el verdadero rey, de suyo, está por encima de todos los ciudadanos de la República; y con todo, no tiene autoridad sobre el culto divino ni sobre las acciones espirituales: luego existe otra potestad diferente de la civil. Y está claro el antecedente; pues Saúl fue constituido rey por mandato de Dios (1. Reg. cap. 10), *y Samuel escribió la ley del reino en un libro y la depositó ante el Señor*; sin embargo, no le fue conferida ninguna potestad sacerdotal. Por el contrario, como más adelante ofreciese Saúl sacrificios en Gálgala, estando ausente Sa-

muel, fue durísimamente castigado su atrevimiento y le fue dicho: *Obraste neciamente y no guardaste el mandamiento del Señor; si no lo hubieras quebrantado, te guardaría Dios eternamente el reino de Israel* (1. Reg. cap. 13).

El Papa Pelagio habla de las dos potestades, y se encuentra su dicho consignado en la Dist. 96, cap. *Duo sunt,* donde se dice:

Augusto Emperador: son dos las potestades por las que principalmente se gobierna este mundo; la sagrada autoridad de los Pontífices y la potestad real.

El hecho de que entre los gentiles existían pontífices y sacerdotes a los que competía la administración de las cosas sagradas y no a los cónsules o a otros magistrados civiles, confirma lo antes dicho. Y en el c. *Si Imperator,* en la misma distinción, se lee: *Si el emperador es católico, es hijo y no rector de la Iglesia; y en lo tocante a la religión, a él le compete aprender, no enseñar; él tiene ya los privilegios de su potestad, que le fueron divinamente concedidos para gobernar por medio de las leyes públicas, etc.*

11. En el c. *Solitae* («De major. et obedien.») se dice: *Creó Dios dos luminares grandes en el firmamento del cielo; estos dos luminares significan las dos dignidades que instituyó en la Iglesia universal.* De las dos tenemos manifiestos ejemplos en el Antiguo Testamento. De la secular en el «Exodo», cap. 18: Por mandato de Dios escogió Moisés en el pueblo de Israel a los más fuertes, a fin de que entre ellos designara unos para el gobierno de mil hombres, otros para el de ciento, otros para el de cincuenta y otros para el de diez; los cuales habían de ser jueces del pueblo en todo tiempo.

En los «Números» (cap. 3) se citan los grados del

Sumo Sacerdote Aarón y de los sacerdotes menores subalternos, y se añade: *Eleazar e Ithamar ejercieron el sacerdocio a la vista de Aarón, su padre.* Y más adelante añade (v. 9): *Y darás en don los Levitas a Aarón y a sus hijos; a quienes han sido entregados por los hijos de Israel.*

En el Nuevo Testamento (Rom. caps. 12 y 13) dice San Pablo: *Toda alma esté sometida a las potestades superiores;* y él mismo explica suficientemente a qué potestades se refiere. S. Pedro (1. cap. 2) dice: *Estad sujetos a toda humana criatura por Dios, sea al rey por su preeminencia, sea a los jefes en cuanto enviados por Dios para castigo de los malos y alabanza de los buenos.* El de Lira entiende, sin embargo, que el texto de San Pablo se refiere a las dos potestades.

12. De la espiritual hay muchos más textos de los que necesite y que el tiempo me permita aducir.

En el cap. último del «Evangelio de S. Juan» leemos: *Apacienta mis ovejas... A quienes perdonáreis los pecados...* Y en el cap. 20: *Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos. Todo lo que desatareis en la tierra será desatado en el cielo.* Lo mismo en los caps. 16 y 18 de San Mateo.

Del poder de los presbíteros dice San Lucas en el cap. 22: *Haced esto en memoria mía.* De la facultad de constituir obispos, presbíteros y diáconos véase 1. a Timot. 3; a Tit. cap. 1, y «Hechos de los Apóstoles», capítulos 14 y 20.

Veamos ahora, para mayor esclarecimiento de esta conclusión, algunos argumentos en contra de ella.

Primero.—La multitud de autoridades es mala, como dice Aristóteles en el 12 de los «Metafísicos», y en el libro de los «Políticos». Luego de ninguna manera con-

viene que haya varias y diferentes potestades en la Iglesia, que a más de República es un cuerpo, como lo dice S. Pablo: *Muchos somos un cuerpo en Cristo.* (A los Rom. cap. 12, y a los Corint. cap. 12.)

Si, pues, la Iglesia tuviese muchos príncipes o prelados, sería algo tan monstruoso como un cuerpo con muchas cabezas; de donde se deduce que es más conveniente que uno solo administre los negocios seculares y los de la Iglesia.

Segundo argumento.—En el 2.° de los «Eticos» se dice que el fin de la potestad civil es hacer a los hombres buenos y estudiosos; esto es, adornados de virtudes. Como esto basta para conseguir no sólo la felicidad humana y temporal, sino también sobrenatural y eterna, no hoy para qué añadir otra potestad distinta.

Tercer argumento.—Según San Mateo (cap. 17), dijo el Señor: *Los hijos son libres*; y la Glosa añade: *En todo reino los hijos del rey son libres.* Mas como los cristianos son hijos de Dios, según lo dice San Juan (cap. 1): *Les dio poder para hacerse hijos de Dios*; luego son libres. Y en el cap. 8 dice también: *Si el Hijo os ha libertado, sois verdaderamente libres.* San Pablo en la 1. a los Corint. (cap. 7) escribe: *Por un precio habéis sido comprados; no queráis haceros siervos de los hombres.* Dedúcese de todos estos testimonios que los cristianos están exentos de todo poder y servidumbre; son todos iguales; ni dominan a otros, ni les sirven. Y así no habrá entre ellos ninguna potestad ni autoridad, por lo menos de jurisdicción.

Cuarto argumento.—En el estado de inocencia no habría ninguna potestad; luego tampoco en el estado presente, pues *Cristo nos redimió.*

Estos son los argumentos con que los herejes y cismáticos se empeñan en apartar las voluntades de los hombres sencillos de la debida obediencia a los príncipes y sacerdotes, resistiendo al mandato de Dios para su propia condenación y perdición, como dice San Pablo. No hacía falta contestarles, después de los testimonios citados de las Sagradas Escrituras con los cuales se quebranta abiertamente su vesania; mas como somos deudores a sabios e ignorantes, vamos a resolverlos.

Se dice en el libro de la «Sabiduría» (cap. 8): *La Sabiduría va de un fin a otro con fortaleza y lo dispone todo con suavidad.* Esto es propio del sabio, y así enseña también Aristóteles en el 1.° de los «Metafísicos», que es propio del sabio *arreglar todas las cosas con orden.* Siendo Dios tan infinitamente sabio como infinitamente poderoso, pudo prescindir de príncipes y de súbditos, de prelados y de inferiores en el gobierno y administración de las cosas creadas, sin que ellas padeciesen detrimento. Pero no era esto, sin duda, conforme con su ilimitada sabiduría y su infinita providencia, sino más bien ordenarlo todo de tal manera que en vez de parecer el mundo un cúmulo desordenado y casual de cosas, apareciera como un cuerpo con sus miembros o un edificio con todas sus partes demostrando una hermosura digna de su Hacedor.

13. Con la misma sabiduría que estableció que en el orden natural los seres superiores gobernasen los inferiores, como se dice en el 1.° de los «Metafísicos» y lo dice San Dionisio (cap. 4), «De Divini nom.», del sol en particular; con la misma sabiduría que quiso que en el cielo los ángeles inferiores fuesen iluminados por los superiores, así determinó que en la Iglesia hubiese orden y estuviesen repartidos los oficios; haciendo unos de ojos,

otros de manos, otros de pies y los restantes supeditados a esta disposición.

Nos lo enseña también el Apóstol elegantísima y exactamente por estas palabras de la primera «Epístola a los Corintios» (cap. 12): *A la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y siendo muchos los miembros el cuerpo es uno, así Cristo...*

El mismo Aristóteles en el primero de los «Políticos» dice que en toda muchedumbre rectamente ordenada debe uno ser el primero, al cual todos deben obedecer. En esto consiste la razón de la potestad.

Solución de los argumentos.—Respondo, pues, al primer argumento que realmente sería inconveniente que hubiese muchos príncipes o magistrados que tuvieran todos el mismo fin y lo procuraran con los mismos medios; pero eso no se da en nuestros casos. Ni la potestad civil y la eclesiástica tienen el mismo fin, como está suficientemente explicado, ni hay igualdad entre ellas, sino que de alguna manera la una se ordena a la otra, como más adelante se discutirá.

Por lo anterior se ve clara la solución del segundo argumento. No basta el gobierno civil para llevar al hombre a la eterna salvación; ni son suficientes la virtud moral o civil ni la bondad para la vida eterna; pues aparte de otras cosas, es necesaria la fe. Ya lo dice San Marcos (cap. 16): *El que no creyere,* etc. También es cierto que siempre hubo algunos sacramentos. S. Juan, en el cap. 3, dice: *Si alguno no renaciere del agua...* Y en otro lugar: *Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre, no tendréis vida en vosotros.* Y la administración de los sacramentos no pertenece a la potestad civil, sino a la espiritual y eclesiástica.

Por otra parte, así como nuestra justicia debe ser mayor que la de los escribas y fariseos, como dice San Mateo (cap. 5), así también debe ser mayor, no sólo que la de los paganos y herejes, sino que la de los buenos filósofos, y, por tanto, algunos de nuestros actos deben estar ordenados a las cosas sobrenaturales.

Del tercer argumento discurriré con mayor amplitud más adelante, al tratar de la libertad de los eclesiásticos. Digamos ahora para resolverlo con Sto. Tomás y San Buenaventura (*in fine* 2, Senten.), que Cristo decía que El y sus discípulos eran libres completamente, ya por razón de su ministerio, que ejercían con autoridad proveniente de la potestad espiritual, y por el que merecían su recompensa, según aquello de la primera a los Corint. (cap. 9): *Si os sembramos las cosas espirituales, bien debemos recoger las corporales.* O también, porque como nada poseían, nada tenían que pagar; pues el tributo se paga no por razón de la persona, sino por razón de las riquezas. Ni se pierde nada de la potestad porque se la sujete a la potestad espiritual, ya que ésta cede toda en provecho de los súbditos y no en provecho del que gobierna.

Al cuarto argumento respondo negando que en el estado de inocencia no hubiese ninguna potestad. Aunque no hubiese ni magistrados ni príncipes que sujetasen a los hombres con el temor de las penas, sí habría potestad directiva y gubernativa, como, por ejemplo, la paterna, a la cual deben someterse los hijos. Y aun es muy verosímil que, creciendo el humano linaje, hubiese también quien administrase las cosas espirituales, lo que justificaría la existencia de una potestad espiritual. Trataremos esto con mayor extensión en seguida. Véase Sto. Tomás (I. parte, q. 96, art. 4).

CUESTION SEGUNDA

Si tiene la potestad eclesiástica algún efecto propia y verdaderamente espiritual

SUMARIO

1. LA POTESTAD ECLESIÁSTICA ES CAUSA VERDADERA DE ALGÚN EFECTO ESPIRITUAL.
2. LA POTESTAD ECLESIÁSTICA ES DOBLE. EFECTOS DE CADA UNA. ALGUNOS HEREJES NIEGAN A LAS DOS LLAVES EFECTOS PURAMENTE ESPIRITUALES.
3. LAS DOS POTESTADES, LA DE ORDEN Y LA DE JURISDICCIÓN, TIENEN EFECTO VERDADERAMENTE ESPIRITUAL.
4. CRISTO EN CUANTO HOMBRE TUVO PODER PARA PERDONAR LOS PECADOS. CÓMO USÓ DE ÉL VARIAS VECES Y ADEMÁS LO DIÓ A LOS APÓSTOLES. REMISIÓN DE LOS PECADOS POR LAS LLAVES ENTREGADAS A LA IGLESIA.
5. DOBLE ERROR DE LOS QUE DICEN QUE LOS PECADOS NO SE PERDONAN EN VIRTUD DE LAS LLAVES, SINO QUE SÓLO APARECEN COMO PERDONADOS.
6. DOS REMEDIOS EFICACES CONCEDIDOS POR DIOS A LA IGLESIA PARA LA REMISIÓN DE LOS PECADOS.
7. CON SÓLO LAS LLAVES DE LA IGLESIA BASTA PARA LA

SALVACIÓN Y PARA ABRIR EL REINO DE LOS CIELOS, CUANDO DE NINGUNA OTRA MANERA PUDIERA ABRIRSE.

8. QUÉ ES CONTRICIÓN.
9. CUÁNDO AL DOLOR NO SE LE LLAMA CONTRICIÓN.
10. QUÉ DOLOR BASTA, ACOMPAÑADO DE LAS LLAVES, PARA LA REMISIÓN DE LOS PECADOS.

Habiendo distinguido la potestad eclesiástica de la civil por el fin distinto que tienen, que es espiritual el de aquélla y temporal el de ésta, viene en seguida otra cuestión, a saber: *si la potestad eclesiástica tiene algún efecto pura y simplemente espiritual*. Digo, ante todo, que *aunque la potestad eclesiástica no tuviera tal efecto, siempre sería distinta de la civil y sería potestad espiritual.*

Se demuestra esto considerando que su fin sería distinto del de la potestad civil. Por ejemplo: la bienaventuranza sobrenatural, el culto divino y el bien del espíritu, o sea, del alma, que no caen dentro del poder civil, sino del eclesiástico, y se cuentan entre las cosas espirituales.

1. En segundo lugar, establezco la siguiente conclusión: *La potestad eclesiástica es verdaderamente y de suyo causa de efectos espirituales.*

Recordemos, para aclarar más esto, aquella distinción de los teólogos, según la cual la potestad eclesiástica es doble: potestad de orden y de jurisdicción.

2. Doble es, pues, la potestad: potestad de orden y potestad de jurisdicción; la de orden tiene por objeto el verdadero cuerpo de Cristo, esto es, la Eucaristía; la de jurisdicción tiene por objeto el cuerpo místico de Cristo en cuanto que le gobierna y dirige a la bienaventuranza sobrenatural.

La potestad de orden comprende no sólo el poder de consagrar la Eucaristía, sino también el preparar y habilitar a los hombres para recibirla, y aun todo lo que de alguna manera a ella se ordena: como el consagrar los sacerdotes y conferir las demás órdenes, administrar todos los Sacramentos, perdonar los pecados, y, finalmente, todo lo que tenga alguna razón de consagración. Por lo cual esta potestad es llamada muchas veces *potestad de consagración.*

A la jurisdicción pertenece todo lo que está fuera de la consagración y administración de sacramentos: como es el dar o quitar leyes, excomulgar, administrar justicia, fuera del sacramento de la penitencia y otras cosas parecidas.

Dicho esto, tengo que advertir que muchos herejes niegan todo efecto espiritual a las dos llaves. Los que niegan que esté en la Eucaristía el verdadero cuerpo de Cristo, niegan que el sacerdote, al consagrar, produzca algo espiritual. Según ellos, ni es ni contiene nada espiritual; es únicamente un símbolo o una señal del cuerpo de Cristo o de la gracia. Niegan, además, que el sacerdote perdone de verdad los pecados y confiera la gracia, y privan a la potestad de jurisdicción de todo efecto espiritual, negando que la excomunión quite algo espiritual al excomulgado, excepto la comunicación exterior con los fieles, que no es cosa espiritual.

Dejando estas disparatadas locuras de los herejes acerca de la Eucaristía, de la cual nada quiero tratar ahora, diré algo, y no muy extensamente, por haberlo hecho ya con detención en las lecciones ordinarias, acer-

ca de la remisión de los pecados y del efecto de la excomunión.

Pero como hay, hasta entre los autores católicos, quienes no atribuyen simplemente a la potestad de orden la remisión de los pecados o la colación de gracia ni algún efecto verdaderamente espiritual; o que afirman que la excomunión no quita nada espiritual, repito la conclusión primera; esto es, *que ambas potestades, la de orden y la de jurisdicción, tienen verdadero efecto espiritual.*

3. Ante todo digo, que las llaves de la Iglesia (o sea, la autoridad de la Iglesia, o la autoridad eclesiástica) son propiamente causa de la remisión de los pecados y de la gracia. Esta cuestión es la misma que aquella de si por el Sacramento de la Penitencia se confiere alguna vez la gracia primera.

No hubo grandes dudas acerca de esto entre los más graves autores antiguos, los cuales comúnmente creyeron que los pecados de tal manera se perdonaban algunas veces por el poder de las llaves, que sin ellas no podían ser perdonados. Sin embargo, entre los escritores recientes hay no pequeñas ni poco enconadas luchas y disputas. Algunos de ellos, más agudos y de mayor ingenio de lo que convendría a la disciplina teológica, dicen que los pecados mortales nunca pueden ser perdonados más que por la contrición, y, por lo tanto, nunca son perdonados ni se confiere la gracia primera por el poder de las llaves. En una palabra: que nunca se perdona delante de Dios de tal manera que pueda decirse que perdonar equivale a borrar los pecados. Ya hemos combatido a éstos con más profundidad y empeño; ahora probaré mi conclusión contra la de ellos con breves argumentos, tocando sólo los puntos principales.

Ante todo, pongo las palabras del Señor, según San Juan (cap. 20): *A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados.* San Mateo (cap. 18): *Todo lo que desatareis en la tierra,* etc. San Mateo (cap. 16): *Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos.*

Ahora arguyo así: estas palabras son las mismas que las de mi conclusión; luego sin son verdaderas, también ella lo es.

Y se confirma, porque perdonar los pecados equivale a quitarlos a quien con ellos está ligado; no significa de ninguna manera demostrar o declarar que estaban ya perdonados. Es la misma equivalencia que el perdonar una deuda.

Se confirma esto, en segundo lugar, porque Cristo tuvo poder para perdonar los pecados, en el mismo sentido que dice mi conclusión, y pudo dejar este poder a los Apóstoles; pero no pudo, al dejárselo, emplear palabras más claras para precisar este legado o esta comisión de dicho poder que aquellas con las que les dió las llaves; luego...

4. Que Cristo tuviese, aun en cuanto hombre, esta potestad, no puede dudarse. El mismo lo dijo (San Marcos, cap. 2; San Mateo, cap. 9, y San Lucas, cap. 15): *Para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar los pecados, dijo al paralítico,* etc... Y en San Mateo (cap. 28) se lee: *Me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra.*

Y no sólo es cierto que tuvo poder para afirmar la remisión de los pecados, sino que no me queda duda ninguna que usó de aquella potestad cuando dijo al paralítico: *Hijo; tus pecados te son perdonados,* y cuan-

do dijo (S. Lucas, cap. 7): *Se le perdonan muchos pecados, porque amó mucho.*

No quiso Cristo con esto demostrar, ni discutir ni defender que El tenía potestad para declarar que los pecados estaban perdonados; pues las mismas palabras empleó al decir: *Perdonados son tus pecados,* que cuando dijo: *Aquellos a quienes perdonareis los pecados*... Salvo que es más puro latín *remittere* que *dimittere,* las dos palabras tienen la misma fuerza y en griego es la misma palabra.

El Señor hace lo que concede a los Apóstoles en el mismo lugar, cuando dijo: *A la manera que el Padre me envió, así os envío Yo a vosotros.* Añadiendo en seguida: *Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados,* etc.... De donde se deduce que les dio la misma potestad que El tenía.

Además: ¿qué necesidad tenía de enviar el Espíritu Santo únicamente para perdonar o relajar los pecados en el foro de la Iglesia, o para indicar que estaban perdonados? Ciertamente que los Apóstoles, según aquellas palabras, no podían creer otra cosa, sino que habían recibido la verdadera potestad para perdonar los pecados. Ni puede entenderse bien cómo entregó el Señor las llaves del reino de los cielos, si (como enseñan los contrarios) no lo abre nunca el sacerdote. ¿Para qué sirven las llaves sino para abrir o cerrar?

Segundo y principal argumento.—Si las llaves de la Iglesia sirven para atar y no para desatar, o perdonar los pecados, no deben contarse entre los privilegios y gracias de la Iglesia, sino entre las cargas, y ciertamente las más graves. Porque, ¿qué beneficio recibimos de tener que confesar los pecados (cosa bien molesta) por causa de las llaves, si al cabo, cuando acudes con un

pecado al poder de ellas, no sólo no consigues la gracia y el perdón, sino que (como vosotros mismos concedéis) se vuelve con un nuevo pecado? ¿A qué tanto ensalzar y poner por las nubes los Santos esta potestad? ¿Qué vale este premio que el Señor prometió al Príncipe de los Apóstoles por su magnífica confesión de fe, cuando le dijo: *Te daré las llaves del reino de los cielos?* Más que llaves, serán lazos o trabas, o cualquiera otra cosa. Y, si estamos sometidos a tales llaves y no somos perdonados, sería en esto de peor condición la ley evangélica que la mosaica o la natural.

Tercer argumento principal.—Si el significado de la palabra *absuelvo* fuese: *yo declaro que estás absuelto,* la fórmula regular y legítima de la absolución sería: *yo te declaro absuelto*; pero esta fórmula no se atreverían a usarla ni aun los mismos adversarios.

Confirmación del argumento anterior. Y ¿a quién demuestra el sacerdote que estaba absuelto el pecador? A la Iglesia, no; y a Dios, mucho menos.

Además, el sacerdote perdona ciertamente la pena de los pecados, y no declara que está perdonada solamente; luego la palabra *perdonar* debe tomarse en sentido propio en ambos casos.

Cuarto argumento principal.—En el bautismo se perdonan los pecados; luego también en el sacramento de la penitencia.

A esto contestan los adversarios de varias maneras. Unos dicen que al adulto no se le perdonan primariamente por el bautismo; y otros, concediéndolo del bautismo, lo niegan el sacramento de la penitencia. Pero como en el Evangelio se atribuye con las mismas palabras el perdón de los pecados al bautismo y a las llaves, y aun a éstas más abiertamente, de ahí que ni con

probabilidad ni uniformemente se puede negar a las llaves lo que se concede al bautismo. No veo cómo pueda negarse que el bautismo se concediese para perdonar los pecados, pues todos los santos vivamente lo sostienen; ya que aquí no puede haber absolución, o sea la declaración que ellos pretenden que hay en el sacramento de la penitencia. Luego si, según la Escritura, hay remisión de los pecados, esta remisión debe ser propia y verdadera. Aun más; parece que es artículo de fe: *Confesamos que hay un bautismo para la remisión de los pecados.*

Confirmación de lo que precede.—Si por el sacramento (como confiesan los autores de la opinión contraria) se quitan primeramente el pecado original y el venial, ¿de dónde sacan esta limitación de que no se extienda el perdón a los mortales? Siendo así que en el Evangelio se dice solamente que los Sacramentos se nos dieron para perdonarlos todos, sin distinguir el mortal del original ni del venial.

Quinto argumento.—Si los Sacramentos nunca confieren la primera gracia a los adultos (de todos los Sacramentos juzgan los adversarios lo mismo), ¿cómo es que todos los santos y todos los autores enseñan y predican que los Sacramentos de la Nueva Ley causan la gracia?

A esto responden que por ellos se aumenta. No sé yo que éste sea privilegio de los Sacramentos, puesto que por todo acto meritorio se aumenta. Pero no *ex opere operato,* dicen ellos, y empleo sus mismas palabras [es decir, *no por la virtud intrínseca del Sacramento independientemente de la virtud del ministro o del que recibe el Sacramento*]. Sea así. Pero eso, ¿de qué sirve? En ese caso yo conseguiría por cualquier acto meritorio, con sólo aumentar un poco el esfuerzo o el interés, tanto como por el *ex opere operato* del Sacramento. ¿Qué vale, pues, esta prerrogativa de los Sacramentos, si por ellos no alcanzo más que un cierto grado de gracia, que puedo conseguir sólo con un acto un poco más intenso o hecho con más fervor? Luego tengo que negar que los Sacramentos no concedan algo más importante.

Y ¿por qué hemos de forzar las palabras o interpretarlas mal? Dar la gracia, ni significó ni significará nunca acrecentarla. Lo propio de la gracia es hacer a uno amigo o grato; constituir a uno en gracia significa hacer grato al que no lo es.

Una cosa es aumentar la amistad y otra tomar a uno por amigo; y los antiguos nunca hablaron de tal manera que pudiera entenderse que aumentar la gracia era ser causa de la gracia.

Sexto y último argumento.—Si no se perdonan los pecados por las llaves, no tenemos ninguna prueba en la Sagrada Escritura de que haya algún Sacramento de la penitencia. En ella no consta otra cosa sino que por las llaves se perdonan los pecados. Si, según vosotros, para ello no se requiere la colación de la gracia, puesto que no hay más que declaración del perdón, no hay fundamento ninguno para decir que existe el Sacramento de la penitencia. El decir que existe, es únicamente porque por la Escritura consta que por las llaves se perdonan los pecados; pero como esto no puede realizarse sin la gracia, de ahí que las llaves tienen que conferirla; y así se hace el Sacramento. Mas toda esta teoría queda demolida con la doctrina de los contrarios.

5. Por lo cual yo pienso que de ninguna manera debe admitirse que por virtud de las llaves no se per-

donan los pecados, sino sólo se indica su remisión. Los que lo afirman, varones, por otra parte, agudos y doctos, caen en doble error, a causa de no entender bien lo que es la contrición.

Creen, en primer lugar, que la contrición es tan suficiente para la remisión de los pecados, que, ella supuesta, el perdón y la gracia se deben como de justicia; de aquí se sigue que afirmen, en contra del Apóstol San Pablo, que la primera gracia se debe de congruo al mérito. No piensan que, sea la que sea la disposición del pecador, es tan libre la concesión de la gracia y tan gratuitamente se perdonan los pecados, como tan gratuitamente, y aun más, se le dio a Adán la gracia en el primer estado. No se puede concebir más mérito que la misericordia divina; ni es la contrición más meritoria de la gracia o del perdón de los pecados que lo son las buenas obras para la predestinación. Si algo se me alcanza, esta era una buena parte del error de los pelagianos.

En segundo lugar, yerran de contraria manera, pues creen que de tal modo es necesaria la contrición para el perdón de los pecados, que sin ella apenas podría el mismo Dios perdonarlos.

6. Mas la verdad es ésta: *que Dios dejó a su Iglesia dos remedios eficaces para el perdón de los pecados, a saber: la penitencia y las llaves.* Por eso se ha dicho expresamente que por las llaves de la Iglesia se perdonan los pecados lo mismo que por la penitencia. Basta con no poner obstáculos a las llaves o, lo que es lo mismo, que no haya afecto al pecado cometido ni al futuro; que haya arrepentimiento del pecado y propósito de evitarlo en lo sucesivo; aunque esto se haga de tal manera que ello no bastara sólo para la remisión

de la culpa, y el pecador sin Sacramento perduraría en ella. Para que se perdone no se requiere tal disposición, sino que basta no poner óbice a las llaves.

7. Este es, pues, el *summum* de los beneficios y privilegios con que enalteció Cristo nuestro Redentor a su Iglesia en el Nuevo Testamento, y es el que tanto celebran los antiguos Santos Padres: *que con el poder de las llaves de la Iglesia totalmente se abren las puertas del reino del cielo, que de ninguna otra manera podrían abrirse: y ellas solas son bastante para la salvación.* De esto no me queda ninguna duda, sobre todo habiendo dicho el concilio Florentino: *El efecto del Sacramento de la Penitencia es la absolución de los pecados.*

Argumentos en contra.—Veamos ahora algunos argumentos contra esta verdadera doctrina.

Primero. El que se acerca al Sacramento de la Penitencia en pecado mortal no sólo no alcanza la remisión de los pecados, antes bien, de nuevo delinque. Luego por el poder de las llaves no se perdonan. Se confirma esto, pues si se perdonaran con semejante disposición, sería lícito acercarse al Sacramento a sabiendas de que se ama el pecado.

Segundo. Hay verdadero Sacramento cuando uno se acerca a la penitencia después de la contrición, y la fórmula tiene el mismo sentido que cuando uno se acerca antes de tener contrición; pero en el primer caso no absuelve el sacerdote, sino que demuestra que está absuelto el penitente. Luego la absolución y remisión de los pecados son iguales a una declaración.

Tercero. O basta cualquier dolor para remover los obstáculos y recibir la gracia, o no. Si no basta, no se puede determinar qué dolor es suficiente, excepto la

contrición, pues no se ve razón especial que diferencie a cualquier otro dolor; luego es indispensable la contrición. Si basta cualquier dolor, entonces es suficiente el que procede únicamente del temor de la pena.

Cuarto. Por la misma razón tienen las llaves poder para perdonar los pecados que para retenerlos; pero es evidente que el retenerlos no es otra cosa que declarar que Dios no los ha perdonado, ni pueden retenerse sino los que Dios no perdona; luego de un modo semejante, absolver será lo mismo que declarar que Dios ha perdonado.

Para la solución de estos argumentos advierto ante todo que el Doctor Sutil parece decir expresamente (4. dis. ulti. arg. 3.) que para recibir la gracia por el Sacramento de la Penitencia no hace falta otra disposición que querer recibirla y someterse a las llaves. Y esto mismo dice del Sacramento del Bautismo. Cayetano dice expresamente del Bautismo (3. p. q. 86. a. 2. *ad primum*) que en este Sacramento no se exige ningún dolor para el perdón de los pecados, ni aun de los mortales, sino solamente la voluntad de recibirlo para perdón y remisión de ellos. Y en verdad que debiera decir otro tanto del de la Penitencia, que, lo mismo que el Bautismo, fue instituido manifiestamente para perdonar los pecados, y, sin embargo, niega a la Penitencia lo que al Bautismo concede. Con qué lógica, él lo sabrá.

También Santo Tomás (3. p. q. 89. art. 3. *ad secundum*) dice que el Bautismo es como una absolución o lavado y como una generación; esto es, un cambio del no ser espiritual al ser espiritual. Según esto, no hay inconveniente en llegar al Bautismo con conciencia de pecado mortal, aunque sí la habría en recibir la

Eucaristía, que no debe administrarse sino a los vivos, puesto que se administra a manera de alimento. En consecuencia, podría decirse lo mismo de la penitencia que fue instituida para resucitar a los muertos, y así no habría inconveniente en acercarse a las llaves de la Iglesia con conciencia de pecado mortal.

Y podría defenderse con gran probabilidad, que si uno se llegase al Sacramento de la Penitencia quitado todo afecto a los pecados pretéritos, pero sin ningún dolor y sólo con propósito de evitarlos en lo futuro y con ánimo de recibir el perdón, ciertamente lo conseguiría. Yo no sé si esto será cierto, pero creo que no podrá ser impugnado con fuertes razones.

No apartándome mucho del camino ordinario y de la doctrina corriente, digo ahora que no es lícito acercarse al Sacramento de la Penitencia con afecto al pecado mortal. Si alguno lo hiciese, no conseguiría el perdón de sus culpas.

8. Para lo cual debe advertirse, que contrición no es otra cosa que dolor de los pecados por Dios; esto es, en cuanto son ofensa de Dios, con propósito de no volverlos a cometer; todo lo demás no son más que cuestiones escolásticas, dificultosas y sutiles, que importan poco: cuestiones más bien físicas que teológicas. Para mí no hay duda ninguna de que si uno se duele en absoluto de sus pecados porque son ofensa de Dios, y propone, a la vez, guardar sus Mandamientos, consigue la remisión de sus culpas, si no hay algún otro impedimento.

9. Puede darse un dolor que no sea contrición por haber algo que lo impide; como, por ejemplo, porque con tal dolor se persevera en el pecado por ignorancia, ya reteniendo lo ajeno o no abandonando el error; tal

es el caso de los herejes o infieles, que se duelen de sus pecados por Dios y forman propósitos; y con todo, este dolor no es contrición, ni basta para el dolor de los pecados, no porque sea necesario mayor dolor ni otro distinto, sino porque no cumplen lo que deben cumplir. Así, pues, este dolor, suficiente de suyo, no lo es porque algo extrínseco se lo veda. Pero si este hombre restituye lo ajeno y abandona su error, sin que el dolor cambie en nada, sería ya contrición; y esto es necesario tenerlo muy presente para no decir algo o increíble o ininteligible en cosas necesarias para la salvación.

Supuesto lo anterior, digo, en primer lugar, que si alguno se acerca al Sacramento de la Penitencia sabiendo y notando que no tiene ningún dolor de los pecados cometidos, no sólo no consigue el perdón, sino que peca mortalmente, aunque tenga propósito para en adelante.

Digo, en segundo lugar, que si uno tuviere dolor y comprendiese que no es dolor de los pecados en cuanto son ofensa de Dios, sino por temor a las penas del infierno, por ejemplo, entonces este dolor no le basta, porque no le pesa el haber ofendido a Dios, e importa poco que lo tenga si no es por este motivo. Es lo mismo que si no tuviera ningún dolor, y peca mortalmente si así se acerca al Sacramento de la Penitencia (1).

En tercer lugar, digo que tampoco le basta al pecador un dolor cualquiera, si cree que está todavía en pecado mortal y no tiene contrición. Por tanto, añado que acercarse con afecto al pecado a la Penitnencia es cometer un nuevo pecado, porque se pone óbice a la gracia. Y esto es probable, no porque las llaves no tengan poder suficiente, sino porque el pecador se complace virtualmente en el pecado y no quiere arrepentirse de haber ofendido a Dios.

(1) La mayoría de los teólogos consideran que este dolor basta para obtener en el Sacramento de la Penitencia el perdón de los pecados (N. del E.).

En cuarto lugar, digo que si cree que tiene dolor por Dios y propone guardarse de pecados para lo futuro, siempre alcanza la gracia, si no es que ponga algún impedimento, conforme se ha explicado ya; como, por ejemplo, que persevere en algún pecado; pero entonces ya no es por falta de dolor.

Replicarás: ese hombre ya consiguió la gracia antes del Sacramento; pues, como tú dices, el dolor que tiene es contrición.

Por lo que afirmo, en quinto lugar, que se da el caso de que alguno crea que se duele de los pecados en cuanto son ofensa de Dios, y, sin embargo, no sea este el motivo, sino otro. Puede algunas veces sentirse y advertirse el dolor; pero también puede ignorarse si este dolor es por haber ofendido a Dios; pues como dice San Agustín: *Vuela el entendimiento, pero los afectos son tardos y a veces nulos.* Y así acontece que, creyendo uno tener dolor por haber ofendido a Dios, o no lo tenga, o no sea por esta causa, y en este caso, en virtud de las llaves, hay remisión de los pecados.

10. Digo en sexto lugar—y esto es una consecuencia de lo anterior—que basta para la remisión de los pecados, en virtud de las llaves, todo dolor y sólo aquel dolor que el penitente cree que es contrición. Eso basta, si no hay algún extraño impedimento, o tal negligencia al examinarse, que por ello se omitan los pecados.

Si alguno al examinar su conciencia no pone ningún interés y estudio, y cree temerariamente que así está suficientemente arrepentido, es lo mismo que si no se

arrepintiese. Pero si después de un examen razonable, cree de buena fe estar suficientemente arrepentido, entonces, aunque se equivoque, consigue sin duda alguna el perdón de los pecados por el Sacramento de la Penitencia. Con lo dicho quedan claramente resueltos los argumentos primero y tercero.

Pero todavía hay otro argumento común contra esta doctrina: el que cree estar suficientemente arrepentido puede tener ignorancia vencible o invencible. Si es invencible, ya no necesita más dolor; hizo lo que debía, y, por tanto, sus pecados quedan perdonados. Si es vencible, entonces se acerca al Sacramento con pecado mortal y no es perdonado. Luego no hay nadie que en el Sacramento de la Penitencia reciba la primera gracia.

Respondo de dos maneras. La primera, concediendo que aquella ignorancia es invencible; y en este supuesto la verdadera consecuencia no es que ya alcanzó el perdón de los pecados, sino que no comete un nuevo pecado por omitir la contrición.

La segunda y más conveniente manera es concediendo que aquella ignorancia es vencible; y cuando deduces, «luego peca acercándose al Sacramento», niego la consecuencia. La irreverencia contra el Sacramento la comete el que se acerca a él a sabiendas de pecado mortal; y así no pecaría el que, con ignorancia crasa, celebrase misa sin ara.

O puede responderse también que esa ignorancia es vencible respecto al examen de los pecados o al precepto de la contrición, si es que lo hay, e invencible, respecto del Sacramento. Nada tiene esto de extraño. Una misma ignorancia puede excusar alguna vez a una persona y no a otra. Por ejemplo: la ignorancia que excusaría al que confiere un sacramento en pecado mortal, no excusaría al que lo recibe; pues claro es que no se requiere el mismo examen de conciencia para administrar el Sacramento de la Eucaristía que para recibirlo, aunque para las dos cosas sea necesario.

Al segundo argumento respondo, que si alguno se acerca al Sacramento de la Penitencia después de formada la contrición, es verdaderamente absuelto, pues el sacerdote da sentencia suficiente para ponerle en gracia, aunque antes no lo estuviese.

Al cuarto argumento digo que retener es no perdonar, y no es declarar que los pecados no están perdonados, como quieren los adversarios, pues, según se ha explicado ya, puede suceder que sólo por faltar la absolución de las llaves, no haya perdón de las culpas. Y, además, como todo pecador (según suponemos ahora) tiene que acudir a las llaves, hasta la misma remisión alcanzada por la contrición depende de ellas; o mejor dicho, se concede en virtud de ellas; así como la gracia otorgada antes de la Pasión de Cristo, en virtud de su Pasión fue otorgada.

Finalmente, y sea de esto lo que quiera, aun concediendo que retener sea lo mismo que declarar, perdonar no debe ser lo mismo que declarar. No sólo queremos, sino que decimos que las palabras se deben tomar en su propio sentido, y así perdonar es perdonar, y retener es retener. Si el retener no se realiza (en este caso) sino como una declaración, retener será igual a declarar; pero perdonar puede realizarse en otro sentido distinto de declarar, y en ese sentido hay que tomarlo.

Dedúcese, pues, de esta discusión que la potestad de orden tiene algún efecto espiritual. No quiero decir con esto que no tenga otros diferentes, sino que el espiri-

tual es principalísimo y el más atestiguado y conocido por las Sagradas Escrituras, pues también de la potestad de orden procede la consagración de obispos y presbíteros, en la cual se producen efectos pura y verdaderamente espirituales. Y baste con esto de la potestad de orden.

Queda por tratar acerca de la potestad de jurisdicción; si la excomunión, por ejemplo, es un efecto espiritual o si tiene algún efecto espiritual. De esto hablé largamente «In quarto Sententiarum», al tratar de la cuestión de las llaves.

CUESTION TERCERA

Con qué derecho se estableció la potestad eclesiástica

SUMARIO

1. QUÉ AUTORIDAD ESTABLECIÓ LA POTESTAD ECLESIÁSTICA.
2. DIFERENCIA ENTRE LA POTESTAD CIVIL Y LA ECLESIÁSTICA.
3. EN CUANTO A ALGUNA PARTE LA POTESTAD ECLESIÁSTICA PROCEDE DEL DERECHO NATURAL Y DEL POSITIVO.
4. TODA LA POTESTAD ECLESIÁSTICA Y ESPIRITUAL QUE ACTUALMENTE RESIDE EN LA IGLESIA, ES MEDIATA O INMEDIATAMENTE DE DERECHO DIVINO POSITIVO.
5. TODA LA POTESTAD ESPIRITUAL QUE HUBO EN LA ANTIGUA LEY ERA DE DERECHO DIVINO POSITIVO.
6. AUNQUE NO HUBIERA SIDO INSTITUÍDA POR DIOS, EL PUEBLO DE ISRAEL PUDO, CON SU AUTORIDAD, ESTABLECER TODA LA POTESTAD QUE EN LA ANTIGUA LEY FUÉ ESTABLECIDA POR DERECHO DIVINO.

Habiendo tratado en parte de la potestad en sí misma, de su efecto y de su fin general, creemos hacer algo

importante si discurrimos ahora acerca de la causa eficiente y del origen de la potestad eclesiástica, pues, según la doctrina de Aristóteles, conocemos exactamente esta potestad si conocemos todas sus causas. Luego, habiendo tratado de su causa final, que es importantísima, resta ocuparnos ahora de la eficiente y del autor de esta potestad.

1. Proposición primera.—*Considerada en toda su extensión esta potestad, ni tiene ni pudo tener su origen en el derecho positivo.*

Se deduce con toda claridad de lo dicho anteriormente: tiene muchos efectos espirituales, como son la remisión de los pecados, la gracia, la consagración de la Eucaristía y otros semejantes, que exceden a todo humano poder. Luego no pueden tener su origen en el derecho humano. Ya lo dice S. Marcos (cap. 2): *¿Quién puede perdonar los pecados sino Dios?* Y así bien decían que Cristo blasfemaba al perdonarlos si no fuera Dios. Y S. Lucas (caps. 5 y 7) dice: *¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?*

Se confirma que no tuvo su origen en el derecho civil, porque la potestad eclesiástica, como ya se ha probado, es distinta de la autoridad civil; pero como el derecho eclesiástico presupone ya constituída la potestad, de ahí que la potestad eclesiástica no se derive del derecho positivo. En segundo lugar, es bien manifiesto que Cristo, verdadero Dios, fue el primero que entregó las llaves del reino de los cielos (Matth. 16).

Proposición segunda.—*Tampoco pudo toda ella nacer del derecho natural.* Esto se ve claramente, porque la potestad eclesiástica tiene efectos superiores a toda la naturaleza; luego no pudo establecerla el derecho natural.

2. He aquí la diferencia que hay entre la potestad eclesiástica y la civil. Esta nace de la república, pues sirve para conseguir el fin natural de ella, como ya hemos discutido en otro lugar; en cambio, la eclesiástica aventaja no sólo a toda autoridad particular, sino a la de todo el mundo; y si bien el derecho natural es derecho divino, no sale de los límites de la naturaleza; y por eso no puede alcanzar a los términos y a los fines de la potestad espiritual.

Se confirma esto; primero, porque así como el conocimiento natural no se extiende hasta los efectos de esta potestad, así tampoco el derecho ni la potestad naturales: y segundo, porque esta potestad constituye al hombre en estado de gracia, y si fuera natural, sucedería que el hombre podría conseguir la gracia por principios naturales, lo que es un error condenado por la Iglesia contra los Pelagianos y contrario a lo que dice San Pablo a los Romanos (caps. 3, 4 y 5): *Somos justificados por la fe.*

3. Proposición tercera.—*Alguna parte de la potestad eclesiástica pudo tener origen en el derecho natural o positivo*, esto es: en cuanto a algunos efectos o actos de ella. Se prueba porque, como dijimos, sin salirnos del derecho natural, vemos que ambas potestades son necesarias a la república; y también con la sola razón natural *puede conocerse la existencia de Dios*, y que *Dios es premiador de los que le buscan.* Esto dice el Apóstol a los Romanos (cap. 1), añadiendo que *es manifiesta la sempiterna virtud de Dios y de su divinidad.*

Síguese de aquí que los hombres deben honrar a Dios, y, por tanto, aun sin ningún mandato especial suyo, pudo señalarse en la república quienes atendieran sólo al régimen del culto divino con prelación y autoridad

en las cosas sagradas, cuya autoridad sería espiritual y no civil, como ahora lo es por derecho divino. Por esta razón condena el Apóstol a los filósofos que *habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios, sino que cambiaron la gloria del Dios invisible en la imagen del hombre corruptible y honraron y sirvieron más a la criatura que al Criador*. Por tanto, así como leemos que hubo entre los gentiles sacerdotes, pontífices y sacrificios a los falsos dioses de institución humana; por esta misma institución, pudo haber también sacrificios y sacerdotes para el culto del Dios verdadero; y así habría verdadera potestad espiritual distinta de la civil. Y aun, como en seguida hemos de decir, en algún tiempo entre los servidores del verdadero Dios existió tal potestad espiritual, establecida por la sola autoridad humana.

4. Cuarta proposición.—*Toda la potestad eclesiástica y espiritual que ahora reside en la Iglesia es, mediata o inmediatamente, de derecho divino positivo.* Se prueba y declara esta proposición. Como veremos más adelante, toda la potestad eclesiástica viene de los Apóstoles, los cuales la recibieron de Cristo, Dios y Señor verdadero; luego es de derecho divino positivo.

Dije antes que podía derivarse mediata o inmediatamente de este derecho, no sólo porque los Apóstoles fueron los primeros en tenerla, y de ellos pasó a sus sucesores, sino también porque creo que hay en la Iglesia alguna potestad de sólo derecho positivo, pero que se deriva del divino positivo; tal es la potestad de las órdenes menores, y quizá alguna otra, de la que hablaré luego.

Se confirma con lo que dice el Apóstol (Ephe. 4): *Se nos dio a cada uno la gracia según la medida de la donación de Cristo..., el cual a unos hizo apóstoles, a*

otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores para la consumación de los santos en la obra del ministerio en la edificación del cuerpo de Cristo. Mas toda la potestad eclesiástica o es alguna de las que dice el Apóstol o depende de ellas; luego...

5. Proposición quinta.—*Toda la potestad espiritual que hubo en la antigua ley después que los israelitas quedaron libres de los egipcios, fue de derecho divino positivo.*

Esto se prueba sólo con lo que dice la misma Ley. Toda fue dada por Dios, y de ella se dice: *La ley fue dada por los Angeles en la mano del Mediador* (Galat. cap. 3); y en el capítulo 15 de San Mateo dice Cristo a los judíos: *Habéis anulado el mandamiento del Señor por vuestras tradiciones*, y habla de aquel precepto del Decálogo: *honra a tu padre y a tu madre*, etc. San Esteban (Act. c. 7) dice que la ley fue dada por disposición de los Angeles, y que Moisés recibió palabras de vida para entregarlas al pueblo. San Pablo a los Hebreos (cap. 1) dice: *De muchos modos y maneras habló Dios en otro tiempo a los padres por los profetas...*

Error fue de los Maniqueos el decir que la ley de Moisés no era la ley de Dios. Sin embargo, en la misma ley se dice muchas veces: *Si cumpliereis el precepto del Señor... Si guardarais los mandamientos del Señor...* y otras cosas parecidas.

Ahora bien; en la ley estaba todo lo referente al orden y reglas del culto divino y a los pontífices, sacerdotes y ministros, como ya se dijo; luego toda la potestad tocante al culto divino, que era únicamente espiritual, fue establecida por derecho divino positivo. Y en el «Exodo» (cap. 24) se lee que, habiendo tomado Moisés el libro de la alianza y leído delante del pueblo, éste

dijo: *Haremos lo que el Señor ha dicho.* Más adelante dice Moisés: *Esta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros.* Las cuales palabras recuerda más claramente el Apóstol cuando dice (Hebr. capítulo 9): *Esta es la sangre del testamento que el Señor os mandó.*

6. Proposición sexta.—*Pudo el pueblo de Israel instituir por sí mismo toda la potestad establecida en la antigua ley por derecho divino, aunque Dios no la hubiera instituido.*

Esta proposición se prueba por la tercera. Habiendo conocido a Dios y a su divina majestad, sea con luz natural, sea con lumbre de fe, el pueblo pudo señalar los pontífices, sacerdotes, sacrificios y ceremonias del culto divino; si bien es probable que no pudiera determinar todas las figuras y símbolos de las cosas futuras, por no tener completo conocimiento de lo venidero ni saber qué figuras eran más aptas y adecuadas para anunciarlo y representarlo. Puede aplicarse a esto lo que se dice a los Hebreos (cap. 9): *Si la aspersión de la sangre de los cabritos y de los toros y de las cenizas de la becerra santifica a los manchados para la limpieza de la carne, ¿cuánto más la Sangre de Cristo?...* Por lo cual se ve que la ley antigua sólo limpiaba la carne.

CUESTION CUARTA

Cuándo empezó la potestad eclesiástica

SUMARIO

1. EN EL ESTADO DE INOCENCIA PUDO HABER ALGUNA POTESTAD ECLESIÁSTICA.
2. LA POTESTAD ESPIRITUAL EXISTIÓ EN LA LEY NATURAL INMEDIATAMENTE DESPUÉS DEL PECADO.
3. AUNQUE TODA LA POTESTAD ESPIRITUAL QUE HUBO EN LA LEY NATURAL PUDO PROVENIR DE LA AUTORIDAD HUMANA, SIN EMBARGO ES VEROSÍMIL QUE SE CONSTITUYERA ALGUNA AUTORIDAD Y POTESTAD ESPIRITUALES Y SE ESTABLECIERAN ALGUNOS SACRIFICIOS Y SACRAMENTOS Y OTRAS CEREMONIAS DEL CULTO DIVINO, SEA POR REVELACIÓN, SEA POR INSTINTO O CONSEJO DIVINO, PARA LA SALUD ESPIRITUAL DE LAS ALMAS.
4. EN LA LEY ESCRITA HUBO ALGUNA POTESTAD ESPIRITUAL.
5. LA AUTORIDAD PROPIA Y PERFECTA (QUE CONSISTE EN LAS LLAVES DEL REINO DE LOS CIELOS) NO EXISTIÓ NUNCA EN LA LEY NATURAL NI EN LA LEY ESCRITA ANTES DE LA VENIDA DE NUESTRO REDENTOR.

Nos pide el orden que indaguemos ahora cuándo comenzó esta potestad: si existió desde el principio del mundo.

1. Primera proposición.—*En el estado de inocencia pudo haber alguna potestad espiritual.*

Lo probaremos brevemente. Sin duda que en el estado de inocencia hubo culto divino: interno y externo. Es natural que constando el hombre de alma y cuerpo, honre a Dios no sólo con el alma y con el entendimiento, sino también con actos materiales y exteriores, y esto en cualquier estado. Debe tenerse en cuenta que aunque no hubiera en el estado de inocencia ningún dominio ni potestad coercitiva ni coactiva (en este sentido se dijo a la mujer (Gen. 3): *Estarás bajo la potestad del varón*), cuando el género humano se multiplicase, las posesiones se dividirían y existirían príncipes; habría alguna potestad directiva y gubernativa; como, por ejemplo,

maestros para instruir a los jóvenes, y prepósitos para dirigir las cosas prácticas. De lo contrario vendría gran de confusión y desorden, aunque viviesen todos rectamente, si cada uno vivía a su arbitrio, guardando usos y costumbres diversos de los demás; y por lo mismo le faltaría a la república, si cada uno honrase a Dios a su manera, ornato y conformidad unánime en el culto divino. No cabe duda alguna de que si hubiera perseverado el estado de inocencia, se habrían dado leyes y reglas, tanto para la vida civil como para la vida espiritual y para el culto divino principalmente, y que habría habido autoridades que ordenasen todas estas cosas y cuya potestad sería espiritual, ya que su fin era espiritual. Ni puede dejar de creerse que estos actos del culto tuvieran al principio alguna manifestación sensible y actos externos.

2. Segunda proposición.—*Inmediatamente después del pecado hubo potestad espiritual en la ley natural.* Porque, según dice Santo Tomás en la *Secunda Secundae* (q. 2, art. 3 y 7), así como fue necesaria en todo tiempo y edad una fe sobrenatural, así también lo fue una providencia que guiara a un fin sobrenatural, y era necesario también que los hombres encaminasen sus obras no sólo a un fin político y natural, sino a un fin sobrenatural y espiritual; y, por consiguiente, que Dios, que es autor y Señor de todo y de quien únicamente debemos esperar la bienaventuranza, tuviese culto propio. Pero tanto como es necesario en la república que las obras de los hombres vayan encaminadas a un fin humano y que haya quien mande y quien obedezca, así lo es que haya quien mande y se encargue de dirigir a los hombres a un fin sobrenatural, para que sus obras puedan dirigirse a este mismo fin. Y como en esto con-

siste precisamente la potestad espiritual, síguese que debió existir desde el principio.

Se confirma esto, porque la Iglesia, en cuanto comunidad espiritual ordenada a un fin sobrenatural, siempre existió. Pero como no se da sociedad o república perfecta sin magistrados y autoridad, infiérese que siempre hubo esta potestad.

Se prueba, en segundo lugar, porque parece que Abel, según el «Génesis», cap. 4, y «Hebreos», 11, fue sacerdote y ofreció sacrificios ciertamente aceptables al Señor. Por lo cual, dice San Agustín a Orosio (libr. 5): *Tres prerrogativas de máxima virtud encontramos en Abel: la virginidad, el sacerdocio y el martirio; con las cuales representa a Cristo.*

Se prueba, en tercer lugar, que en la ley natural hubo verdadera potestad espiritual; porque, según el «Génesis» (cap. 14), Melquisedec era sacerdote del Señor y sacerdote dicen los doctores que era Sem, hijo [mayor] de Noé; de donde algunos graves doctores concluyen que en la ley natural los primogénitos eran sacerdotes. Que Melquisedec fuera verdadero sacerdote se deduce, sobre todo, de que además de recibir de él Abraham la bendición, Cristo nuestro Señor es llamado *Sacerdote y Pontífice según el orden de Melquisedec* (Salmo 109 y Heb. 6).

3. Tercera proposición. — *Aunque toda la potestad espiritual de la ley natural pudiera venir sólo de la autoridad humana, sin embargo, es verosímil que fuera establecida alguna autoridad y potestad espiritual, algunos sacrificios y sacramentos y otras ceremonias del culto divino para la vida espiritual de las almas, por revelación divina o por instinto o moción divinos.*

La primera parte se deduce de lo anterior; pues (como diré en seguida) antes de la venida de Cristo, efecto alguno de ninguna potestad excedió realmente los límites del poder humano; luego toda la potestad espiritual pudo ser instituida por la humana autoridad; y si algún sacramento había para borrar el pecado original, no se necesitaba de la autoridad divina para instituirlo. Pero, como en realidad ninguna eficacia tenía, sino en cuanto que era un testimonio de fe; y porque no había ningún signo sacramental determinado por Dios contra el pecado original, sino que sólo cualquier protestación de fe era suficiente al menos por derecho divino, de ahí que hay que admitir la existencia de algún acto o ceremnia para quitar el pecado original establecidos por los hombres o por la costumbre.

Se prueba la segunda parte. Si la fe fue necesaria siempre y nunca llegó a extinguirse (como ya se dijo), con mayor razón fue necesaria una revelación referente al culto de Dios, parte principalísima de la verdadera religión y de la vida de la fe. Además, habiendo el Señor instituido tan cuidadosamente el culto en la ley antigua y señalado tantos sacerdotes, oficios, solemnidades y ceremonias, no es creíble que antes de la ley dejase de instruir a su pueblo en el modo de honrarle santa y religiosamente, aunque razonablemente supongamos que el culto entonces fuera más sencillo que en la ley escrita.

4. Proposición cuarta.—*Es cierto que en la ley escrita hubo alguna potestad espiritual.*

Esto consta de la misma ley que tantas cosas dice del sacerdocio y del ministerio espiritual. Y que esta potestad fuese verdadera y espiritual se prueba primero por la autoridad de San Pablo (Heb. 7): *Cambiado el sacerdocio, es necesario que se cambie también la ley*; con las cuales palabras quiere expresamente probar que

el sacerdocio de Cristo era más excelente que el de la ley antigua: trabajo inútil si este sacerdocio no fuese verdadero; esto es, una autoridad y potestad espiritual.

Otra prueba. Los sacerdotes continuaron después de la institución de los Reyes, como sucedió con Samuel (1. Reg. 10). Luego el sacerdocio era potestad distinta de la autoridad civil. Luego era potestad espiritual.

Además, según consta en el «Evangelio de San Juan» (c. 11), Caifás, que era pontífice aquel año, profetizó. De donde se deduce evidentemente que su pontificado era dignidad verdadera y autoridad espiritual.

5. Proposición quinta.—*A pesar de lo dicho, la potestad propia y perfectamente espiritual que consiste en las llaves del reino de los cielos, nunca existió ni en la ley natural ni en la ley escrita, antes de la venida de nuestro Redentor y Señor Jesucristo.*

Esto se prueba por dos razones. Primera: Después del pecado de nuestros padres, el reino de los cielos estuvo siempre cerrado hasta la venida de Cristo. Luego no hubo llaves antes de Cristo. Y por eso se dice que *El tiene la llave de David, que abre y nadie cierra* (Apoc. 3).

Segunda razón: Todo el sacerdocio de la ley antigua, con todos sus sacrificios, oblaciones y sacramentos, no podía conferir gracia, porque no justificaba, conforme a lo que dice el Apóstol (Rom. c. 3): *Toda carne no se justificará ante El por las obras de la ley*; y Gal. 2: *Si la justicia viene por la ley, Cristo murió en balde*; y Heb. 9: *La sangre de los cabritos y de los toros, y la aspersión de las cenizas de la becerra santifica a los manchados para la limpieza de la carne.* Y en otros muchos lugares no sólo atestigua esto, sino que lo demuestra. Luego aquellos sacerdotes ni tenían las llaves

ni la verdadera potestad espiritual. Por esto digo que no podían producir efecto alguno puramente espiritual, sino sólo materiales y temporales, como signos y figuras de cosas espirituales; y las llaves y cuidados de los sacerdotes eran las del templo material, que ni perdonaban los pecados ni contenían potestad puramente espiritual, sino que cuanto hacían se ordenaba, como medio, a la gracia de la nueva ley; y aunque su potestad fuera espiritual, era muy distinta de la potestad de la Iglesia en la ley evangélica.

6. Ahora, si los sacerdotes podían dar leyes y preceptos obligatorios en el fuero interno, esto ciertamente puede dudarse. Porque habiendo dado Dios en la antigua ley, además de los preceptos morales, tantos judiciales y ceremoniales, en los que todo lo referente al culto divino estaba distinta y señaladamente determinado, ya no había necesidad de más preceptos, porque si no crecerían inmensamente las obligaciones y serían, no ya graves, sino insoportables. Por el contrario, como en la ley evangélica dio el Señor pocos y generales preceptos, dejándonos mucha libertad, por eso se necesitaba que los Pontífices tuvieran autoridad para dar leyes útiles y adecuadas al gobierno de las cosas espirituales. Pues así como los Reyes tenían potestad para dar preceptos, a pesar de las ordenaciones judiciales de la ley, así también se puede afirmar, que los sacerdotes de la ley vieja tenían potestad para darlos, o, por lo menos, fuerza coactiva para instituir ministros y levitas, y para obligar a hacer sacrificios y oblaciones y las demás cosas de la ley y del culto divino a su debido tiempo (que en esto consiste tener autoridad y ser Pontífice); y todo esto obligaría tanto como los preceptos de los Reyes. Que estos preceptos y ordenaciones existían, se ve por

aquello de San Mateo (c. 15): *Habéis anulado el mandamiento del Señor por vuestras tradiciones.* En las cuales palabras parece que da a entender Cristo que eran verdaderos mandatos.

Lo cual se confirma con aquellas palabras del «Deuteronomio» (cap. 17), dichas a los sacerdotes del orden levítico: *El que se ensoberbeciere, no queriendo obedecer a la autoridad del sacerdote que en aquel tiempo sirve al Señor tu Dios, ni al decreto del juez, que muera ese hombre*; *y así librarás de un mal a Israel.* Parece, pues, que había obligación de obedecer, hasta bajo pecado mortal, pues la pena de muerte no se imponía a un delito que no lo fuera.

Que había también preceptos humanos lo vemos en San Mateo (c. 23): *En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos; cumplid y observad todo lo que os dijeren; pero no hagáis lo que ellos hacen; preparan pesos grandes e insoportables y los ponen sobre los hombros de los hombres y, en cambio, ni con el dedo los quieren mover.*

No parece que hable aquí de los preceptos de la ley, que no se deben llamar insoportables, puesto que son dados por la divina sabiduría, que suavemente lo dispone todo. Luego, como dice la Glosa, eran preceptos de los Pontífices y sacerdotes; aunque el Crisóstomo todo lo aplica a la ley.

7. Proposición sexta.—*La potestad espiritual del Antiguo Testamento terminó toda y no perdura en la ley evangélica; ni son sucesores de los antiguos sacerdotes los del Nuevo Testamento, y su autoridad es completamente nueva.*

Se prueba. Toda la potestad evangélica se deriva del sacerdocio de Cristo. Pero como Cristo no fue sacerdo-

te según el orden de Aarón, sino según el orden de Melquisedec, como se dice en la «Epístola a los Hebreos» 7, y por lo que San Pablo prueba más adelante que hay otra ley, porque hay distinto sacerdocio; luego el antiguo sacerdocio desapareció completamente. Además, dice Daniel (c. 9): *A la mitad de la semana faltarán la víctima y el sacrificio, y habrá en el templo la abominación de la desolación.*

8. Séptima proposición.—*La autoridad perfecta y propiamente espiritual, comenzó en la venida de Cristo, que fue el primer autor y dador de las llaves y de la potestad espiritual, y el que por su propia autoridad podía dar gracias y perdonar los pecados por su potestad de excelencia.*

En San Marcos (c. 2), en San Lucas (c. 7) y en San Mateo (c. 28) leemos: *Se me ha dado todo el poder en el cielo y en la tierra.* Poder que dejó a su Iglesia, no de la misma manera, sino determinado y de algún modo ligado a los Sacramentos, como se ve en San Mateo (16 y 18), San Juan (20 y 21), San Pablo (1. Cor. 5; 2. Cor. 2 y Heb. 13): *Obedeced a vuestros prepósitos y estad sometidos a ellos.* Y San Lucas (cap. 22) dice: *Haced esto en memoria mía.*

Respecto a cuándo entregó Cristo las llaves, no concuerdan los autores. Armacano (lib. II, cap. 14 y 15 «De quaestionibus Armen.») dice que no dio la potestad en ninguno de los lugares antes citados; y prueba que no la dio, cuando dice San Juan (c. 20): *A quien perdonareis los pecados*... La razón es que, según los «Hechos de los Apóstoles» (c. 1), San Pedro dijo de Judas: *Fue contado entre nosotros y obtuvo la suerte de este ministerio*; y recuerda la profecía: *Quede su morada desierta y no haya quien habite en ella, y otro reciba su epis-*

copado; y que luego, orando, dijeron: *Tú, Señor, que has conocido los corazones de los hijos de los hombres, muestra a quién elegiste de éstos, para que reciba el lugar de este ministerio en el que Judas prevaricó.*

Resulta de todo esto, dice el autor citado, que San Matías no tuvo sino lo que Judas perdió. Luego toda la potestad fue dada antes de la resurrección. Además, según San Juan (c. 20), Tomás, uno de los doce, no estaba con los Apóstoles cuando vino Jesús y les dijo: *A quien perdonareis los pecados...* Luego si antes no la tenía, parece que Santo Tomás ya no adquirió esta potestad. San Marcos dice que ungían a los enfermos con aceite; pero como, según Santiago (c. 5), esto pertenecía a los presbíteros; luego ya había presbíteros antes de la resurrección y aun antes de la Cena del Señor.

Tampoco en las palabras de los capítulos 16 y 18 de San Mateo fue dada esta potestad. Se prueba, porque la potestad de orden se da toda a la vez; de lo contrario, no sería un solo sacramento, sino muchos. Ahora bien, según opinan otros, los Apóstoles recibieron en la Cena la potestad de orden respecto a la consagración del Cuerpo de Cristo; luego antes no tenían el poder de las llaves, porque estas dos potestades se dan juntas.

Por esto cree Armacano que toda la potestad se les dio cuando Cristo instituyó a los doce Apóstoles. Leemos (Mar. 3) que subiendo al monte llamó a sí a los que quiso, y determinó que fueran doce y estuvieran con El para enviarlos a predicar, dándoles poder para curar enfermos y arrojar demonios; y como a la autoridad del apostolado pertenecen, tanto las llaves, como la potestad de jurisdicción; luego toda la potestad la recibieron entonces. Confirma esto el que, según leemos en San Pablo, no recibió otra potestad que el apostolado, pues en los «Hechos» (c. 9) sólo se dice que Cristo Nuestro

Señor le envió a predicar y a llevar el nombre del Señor ante las gentes. Mas los Apóstoles recibieron lo mismo que San Pablo (Mar. 3); luego... El sólo se llama apóstol elegido, y atestigua que no recibió nada de los demás Apóstoles, diciendo que los que parecía que eran algo nada le habían dado (Gál. 2). Allí mismo dice: *El que obró en Pedro para el apostolado de la circuncisión, obró en mí para el de las gentes.* Luego, así como San Pablo tuvo toda potestad, así también los demás la recibieron toda, cuando fueron hechos Apóstoles.

9. A esta dificultad respondo yo: 1.° Nos importa poco cuándo recibieron los Apóstoles esta potestad, si antes de la Pasión o después, con tal que nos conste, como ciertamente nos consta por el Evangelio, que la recibieron; 2.° Es probable que recibieron la del fuero externo en el pasaje señalado por San Mateo (c. 18). La de orden para consagrar el Cuerpo de Cristo, en el de San Lucas (c. 22). La de las llaves en el fuero interno, en el de San Juan (c. 20); y el primado y la plenitud de la potestad los recibió San Pedro cuando Cristo dijo aquellas palabras: *Apacienta mis ovejas.* (Joan, 21). Ni es necesario, como Armacano quiere, que para que sea el Orden un solo sacramento recibieran de una vez toda la potestad. Aunque Cristo no la diera junta y en un solo lugar, no se sigue que los Pontífices puedan dividir esa autoridad, sino que la dan toda junta en sólo el sacramento del Orden, y tal vez ni la pueden entregar por partes.

Acaso bastará decir a esa opinión de Armacano que todo lo que Cristo hizo y dijo antes de la resurrección acerca de esta potestad, se debe entender para el futuro, o sea para después de la resurrección. Así como vemos en San Mateo (c. 16) que entonces sólo hubo promesa

de las llaves y todo se dice en futuro (*Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.* Y, *Te daré las llaves del reino de los cielos*), así se ve que esta institución de la potestad se hizo para el futuro (Mat. 18); y, por tanto, los Apóstoles no tuvieron ninguna de las llaves antes de que se les dijeran aquellas palabras: *Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados.* Creo ciertamente que los Apóstoles no pudieron ejercer su jurisdicción aun en el fuero interno antes de la resurrección, y dudo que pudieran consagrar el Cuerpo de Cristo. Aunque sea más probable que pudieran, como lo contrario no carece de probabilidad, nada de cierto se puede establecer, sino que recibieron de Cristo las llaves y toda la potestad espiritual.

CUESTION QUINTA

Si la potestad espiritual está sobre la civil

SUMARIO

1. SE PRUEBA QUE LA POTESTAD ESPIRITUAL ES MÁS EXCELENTE Y ELEVADA QUE LA CIVIL.
2. SI EL PAPA ES SEÑOR DEL ORBE.
3. LA POTESTAD TEMPORAL NO DEPENDE DEL SUMO PONTÍFICE COMO LAS POTESTADES ESPIRITUALES INFERIORES.
4. LA POTESTAD CIVIL NO ESTÁ SOMETIDA A LA POTESTAD TEMPORAL DEL PAPA, COMO A SEÑOR TEMPORAL.
5. AL PAPA NO LE TOCA JUZGAR, AL MENOS POR VÍA ORDINARIA, DE LAS CAUSAS DE LOS PRÍNCIPES O DE LA PROPIEDAD DE LOS REINOS, NI SE PUEDE APELAR A ÉL EN LAS CAUSAS CIVILES.
6. EL PAPA, POR SU AUTORIDAD TEMPORAL, NO PUEDE DEPONER AL PRÍNCIPE SECULAR, AUN CON JUSTA CAUSA.
7. SI PUEDE EL PAPA CONFIRMAR O ANULAR LAS LEYES CIVILES.
8. SI TIENE EL PAPA POTESTAD PURAMENTE TEMPORAL; ESTO ES, ORDENADA A UN FIN TEMPORAL.

9. LA POTESTAD TEMPORAL NO DEPENDE DE LA ESPIRITUAL, DEL MISMO MODO QUE UN ARTE O FACULTAD INFERIOR DEPENDE DE OTRO ARTE O DISCIPLINA SUPERIOR.
10. LA POTESTAD CIVIL ESTÁ DE ALGUNA MANERA SOMETIDA, NO A LA POTESTAD TEMPORAL DEL SUMO PONTÍFICE, SINO A LA ESPIRITUAL.
11. LA IGLESIA TIENE ALGUNA POTESTAD Y AUTORIDAD TEMPORAL EN TODO EL ORBE.
12. EL PAPA, EN ORDEN AL FIN ESPIRITUAL, TIENE POTESTAD TEMPORAL AMPLÍSIMA SOBRE TODOS LOS PRÍNCIPES, REYES Y EMPERADORES.
13. CÓMO SE ENTIENDE LA POTESTAD TEMPORAL DEL SUMO PONTÍFICE.
14. CUÁNDO Y CÓMO DEBE ATENDERSE AL PAPA EN LO TOCANTE A ALGUNA LEY CIVIL O A LA ADMINISTRACIÓN TEMPORAL, SI EL REY SE OPONE: CUÁNDO Y CÓMO NO DEBE ATENDERSE.
15. SI CRISTO FUE SEÑOR DE TODO EL ORBE.
16. SI CRISTO FUE REY POR SUCESIÓN HEREDITARIA.
17. SI CRISTO, POR DON DE DIOS, TUVO DOMINIO TEMPORAL PARECIDO AL QUE TIENEN LOS PRÍNCIPES.
18. CON QUÉ TÍTULO TUVO CRISTO EL REINADO EN TODO EL MUNDO.

No como la dignidad del asunto lo pedía, sino como lo permitieron la premura del tiempo y la cortedad de nuestro ingenio, hemos tratado de la potestad espiritual en general, de su origen, de su fin y de su autor. Ahora me ha parecido no estar fuera de propósito, antes de tratar del sujeto de esta potestad, discurrir algo acerca de la relación entre las dos potestades, la civil y la espiritual, discutiendo estas dos principales cuestiones: primera, *si la potestad civil está sometida a la espiritual*; segunda, *si, por el contrario, los eclesiásticos están sujetos a la potestad civil*; porque las dos cuestiones tienen muchos adversarios y defensores de no poco valer.

Tratemos, pues, de *si la potestad espiritual es superior a la temporal o civil.* Supongo ahora, y lo probaré más tarde, que el Papa es el príncipe supremo de toda la potestad eclesiástica.

1. Se trata de saber si el Papa es superior a todos los príncipes y potestades temporales, no de discutir si una de las dos potestades es más perfecta que la otra, pues todos reconocen que *la espiritual es más elevada y excelente y de suprema dignidad.*

Todo lo que tiene un fin debe considerarse con relación a él; así las facultades, las artes, las potencias. Tanto sobrepasa el fin de la potestad espiritual al de la temporal cuanto la perfecta bienaventuranza y la última felicidad excede a la felicidad humana y terrena. Y como dice Inocencio (in c. *Solitae* «De major et obedien.»): *tanto son más dignas las cosas espirituales que las temporales, cuanto el alma aventaja al cuerpo.* Y el Apóstol, en la «Epístola a los Hebreos» (cap. 7) prueba la dignidad del sacerdocio evangélico, porque *Melquisedec, sacerdote de Dios, bendijo a Abraham* (Gen. 14), y el que bendice es mayor de suyo, sin disputa, que el bendecido. Abraham era príncipe temporal o representaba la autoridad temporal; luego es más digna y augusta la potestad espiritual que la temporal, y por eso, con mayor respeto y reverencia se la debe de honrar.

Dejando, pues, esta comparación, tratemos ahora de si el Papa es superior en potestad a la autoridad y ju-

risdicción civiles. Porque algunos hay que con tanto empeño e interés defienden al Papa que creen que los reyes y demás príncipes temporales no son sino vicarios y legados del Sumo Pontífice y como ministros de su poder, y que toda la potestad temporal se deriva del Romano Pontífice. Otros, por el contrario, tanto eximen a los príncipes de la potestad eclesiástica, que casi no dejan nada a esta potestad, y quieren que todas las causas, hasta las espirituales, se lleven y terminen ante un tribunal civil.

Colocándonos en posición intermedia y mitigando ambas potestades, respondemos con varias tesis a la cuestión propuesta.

2. Primera proposición.—*El Papa no es señor del orbe.* En San Mateo (c. 20) y en San Lucas (cap. 22), dice Cristo: *Sabéis que los príncipes de las gentes las dominan y que los mayores ejercen potestad entre ellas.* Y luego añade: *El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su alma por la redención de muchos.* En lo cual parece que el Señor prohibió a sus discípulos que ni aun en privado tuviesen dominio, lo que dista mucho de entregarles la potestad sobre el mundo. Sobre esto dice San Bernardo («De considerat. ad Eugen.» lib. 2): *¿Qué es lo que te entregó el santo Apóstol? «Lo que tengo—dice—eso te doy.» Y eso, ¿qué es? Sólo sé que no es oro ni plata. Demos que estas cosas procures por cualquier causa; no será por derecho apostólico. El no pudo darte lo que no tenía. El te dejó lo que tenía, que es, como he dicho, la solicitud y el cuidado de la Iglesia. ¿Acaso te dejó el dominio? Oye lo que dice: «no dominéis sobre el clero—dice—, sino haceos de la grey.» Y no pienses que dijo esto sin verdad y sólo por humildad, pues ahí están las palabras del Señor en el Evangelio*: «*Los reyes de las gentes*», etc. *Claramente, pues, se prohibe a los Apóstoles dominar a los otros. ¿Cómo te atreves tú a usurpar para ti o el apostolado dominando, o el señorío si eres Apóstol? Las dos cosas te están prohibidas. Si ambas juntamente quieres tener, las dos perderás. Y serás también del número de aquellos de quienes se queja el Señor de esta manera*: «*Ésos reinaron y no por mí; fueron príncipes y no los conocí.*» *He aquí la fórmula de los Apóstoles*: *el dominar se prohibe, el servir se manda.* Y más adelante: *Sal al campo, que es el mundo*; *pero no como señor, sino como administrador.*

Además, el Papa confiesa que recibió del Emperador el dominio de algunas tierras (12. q. 1. *Futuram*). Consta además en la 96, dis. c. *Cum ad verum*, donde dice el Papa: *Cuando se estableció la verdad, ni el Emperador invadió los derechos del Pontificado, ni el Pontífice tomó el nombre del Emperador.*

Por otra parte el Papa tampoco tiene potestad en las tierras de los infieles; porque no tiene potestad sino dentro de la Iglesia. Con los que están fuera de ella nada tiene que ver, según lo dice el Apóstol (1. Cor. 5.) Los infieles son verdaderos señores, ya que el Apóstol (Rom. 13) ordena que hasta los fieles les paguen tributo, y dice que recibieron de Dios la autoridad y que se les debe obedecer; sin embargo, no recibieron el dominio del Papa. Precisamente éste no quiere que tengan tal dominio, y además trabaja por destruir el imperio de los paganos; luego él no es señor del orbe.

Por estas cosas se ve claro el error de muchos jurisconsultos como el Arcediano, el Panormitano, Silvestre y muchos otros, que creen que el Papa tiene dominio temporal sobre todo el mundo y autoridad y jurisdicción temporal sobre todos los príncipes del orbe. Aun-

que ellos digan que esto es manifiestamente verdadero, a mí no me cabe la menor duda que es manifiestamente falso y no otra cosa que mera invención para adular y lisonjear a los Pontífices; por lo cual, los juristas más sensatos, como Juan Andrés y Hugo, sostienen lo contrario. Y Santo Tomás, celosísimo de la autoridad pontificia, jamás atribuyó tal dominio al Sumo Pontífice.

Está claro, en segundo lugar, que es, además de falso, digno de burla lo que dicen de la donación hecha por Constantino al Papa Silvestre, si es que tal donación hubo; y lo de la donación posterior de Felipe Augusto, que dicen que no fue donación, sino restitución, y que, por el contrario, San Silvestre dio a Constantino el imperio oriental *pro bono pacis*. Que el Papa no administre temporalmente todo el orbe cristiano, dicen que no es porque no tenga autoridad, sino para robustecer entre sus hijos los lazos de la unidad y de la paz.

Lo cierto es que esto no tiene fundamento alguno en las Sagradas Escrituras; ni en parte alguna leemos que Cristo diera esta potestad a los Apóstoles, ni que ellos enseñaran que tuvieron tal dominio, ni el mismo Papa reconoció jamás tal señorío; antes consta lo contrario en muchos lugares de los que ya cité algunos. Y el doctísimo Inocencio en el cap. *Per venerabilem* («Qui filii sint legitimi»), dice claramente que en cosas temporales no tiene potestad alguna sobre el Rey de Francia.

3. Proposición segunda.—*La potestad temporal no depende del Sumo Pontífice, como dependen otras autoridades espirituales inferiores, por ejemplo, el episcopado y el sacerdocio.*

Esta proposición se prueba por la anterior. El Papa da potestad y autoridad en cierta manera a los obispos y dignidades inferiores, como luego se discutirá; pero

a los reyes y príncipes no se la da, porque nadie da lo que no tiene, pues el Papa no es señor del mundo, como hemos probado ya. Luego no puede conceder dominio y, por consiguiente, poner reyes o príncipes, con autoridad temporal, se entiende. Esto se ha probado ya por confesión de los mismos Sumos Pontífices.

Se prueba también con este raciocinio. La potestad temporal existía antes de las llaves de la Iglesia; antes de la venida de Cristo había ya verdaderos príncipes y señores temporales; Cristo no vino a quitar lo ajeno —*no roba los reinos mortales quien da los celestes*—; ni necesita la Iglesia de este dominio.

Esta proposición es diferente de la primera, porque puede acontecer que al Papa le corresponda establecer reyes, sin que por eso sea el señor de todo; a la manera que da el dominio y el título para una prebenda y los bienes temporales de los que no tiene él propiamente dominio, como ahora doy por cierto; o a la manera que el emperador nombra gobernador o capitán de un territorio sobre el cual no tiene propiamente dominio, porque no lo podría reservar para sí.

Pero afirmo que ni aun de este modo está el Papa sobre los reyes y príncipes, ni su institución es o puede ser obra de él. No tengo más duda de ésta que de la anterior conclusión, aunque los defensores de la parte contraria digan que el Papa constituye toda potestad como delegada y subordinada a él mismo, y que él hizo emperador a Constantino. Todo esto es ficticio y no tiene probabilidad alguna ni fundamento en la razón ni en los testimonios de la Sagrada Escritura, ni siquiera de algún Santo Padre o de los verdaderos teólogos, sino que los comentadores del derecho, tan pobres de bienes como de doctrina, atribuyeron al Papa este dominio.

Además, las propiedades o dominios privados no dependen del Papa; luego tampoco los señoríos públicos y más universales. El antecedente es manifiesto.

4. Proposición tercera.—*La potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa*; y no digo que no esté sometida al Papa, pues por razón de la potestad espiritual, es cierto que todas las potestades están sometidas a él, que es el pastor, y las demás son ovejas; lo que digo es que no está sometida a él como a señor temporal.

Esta proposición es diferente de la primera y de la segunda. Pues aunque el Papa no sea el señor del mundo, ni pueda constituir señores, podría ser superior a otros, a semejanza del emperador, que siendo superior a algunos reyes no es, sin embargo, dueño de los reinos de éstos, ni le está permitido instituir reyes; como el rey de los franceses, que hace poco tiempo era superior al conde de Flandes, y con todo eso ni era propiamente su señor, ni nombraba al conde. Baste decir que el rey está sobre las personas de su reino y, sin embargo, no les da el dominio de sus propiedades.

Digo, pues, que *ni aun de este modo los reyes ni los príncipes están sujetos al Papa*. Esta proposición se deduce de las anteriores y no necesita probarse. Sin embargo, puede reforzarse el argumento. La república temporal es una comunidad perfecta y completa: si lo es por sí, no necesita estar sometida a algo extraño o exterior, porque entonces ya no sería completa. Luego puede por sí misma elegir al príncipe que en lo temporal no esté sujeto a nadie. Además, cuando el pueblo de Israel tuvo reyes y sacerdotes, no leemos que éstos poseyeran tal dominio. ¿Dónde, pues, tuvo origen esta potestad, si la Escritura no nos dice una palabra de

ella? Y la prueba más fuerte de todas es que de ninguna manera se prueba que el Sumo Pontífice tenga esta potestad: luego no la tiene. Y si la tuviera, ¿por qué no había de tenerla el obispo en su obispado? Pues los defensores de esta potestad temporal del Papa no conceden nada a los obispos.

5. Claramente se deduce de todo esto el siguiente corolario: *que al Papa no le toca juzgar, al menos por vía ordinaria, las causas de los príncipes, las cuestiones de jurisdicción y de títulos de los reinos; ni se puede apelar a él en las causas civiles*. La razón está clara: si no es ni superior ni señor, no hay por qué apelar a él. Y digo, además, que no tiene esta potestad, no sólo en cuanto al uso o a la ejecución, pero ni en cuanto a la autoridad, porque los defensores de la potestad temporal del Papa conceden que no tiene el uso y la ejecución ordinaria de esta potestad; mas no porque no tenga la autoridad, sino porque cedió la potestad y el uso; mas yo afirmo que no tiene uso ni potestad y, por lo tanto, no le pertenece juzgar las causas temporales, ni en primera instancia ni en grado de apelación. He dicho que por vía ordinaria, pues no niego que en alguna ocasión se pueda recurrir al Papa y que él pueda anular o casar un juicio civil. Pero esto, precisamente por la potestad espiritual, no por la temporal, como lo demostraré en seguida.

El Papa Alejandro III lo confiesa por estas palabras (in cap. *Causam*. 2. Extra. «Qui filii sint legitimi»): *Nos, atendiendo a que no a la Iglesia, sino al rey pertenece el juzgar de tales posesiones, para que no parezca que coartamos los derechos del rey de Inglaterra, que sostiene que a él le toca juzgar de ellas, mandamos a vos, hermano, que dejándole a él resolver la causa de esas*

posesiones... Y San Bernardo dice al Papa Eugenio: *Vuestra potestad es para los pecados, no para las posesiones terrenas. Para aquéllos recibísteis las llaves del reino de los cielos.* Y más adelante: *Estas cosas ínfimas y materiales tienen ya sus príncipes de la tierra y sus jueces.* El mismo Inocencio III dice (in c. *Novit*, «De Judiciis»): *No pretendemos juzgar del feudo, cuyo fallo pertenece al mismo rey.*

6. En segundo lugar se sigue de lo que antecede que *tampoco tiene el Papa potestad para deponer a un príncipe secular, ni aun con justa causa, como puede deponer a un obispo.* Esto se entiende siempre por la autoridad temporal, que por la espiritual ya es otra cosa, como diré más adelante. Esto es un evidente corolario de lo dicho.

7. En tercer lugar, se sigue también de todo esto que *no le corresponde confirmar las leyes civiles ni derogarlas*, porque si no depende de él la potestad secular, tampoco sus actos.

8. Proposición cuarta.—*El Papa no tiene potestad alguna puramente temporal.* Explicaré la proposición. Potestad civil y temporal es la que tiene un fin temporal, y espiritual la que lo tiene espiritual. Según esto, digo que el Papa no tiene potestad alguna que se ordene a un fin material, que es la potestad meramente civil. Esto sostiene Cayetano en su «Apología» (2. par. cap. 13, ad octavum argumentum).

Pruebo la conclusión. Como ya se ha dicho, la potestad espiritual se distingue de la temporal por el fin, pues el de aquélla es espiritual; pero como el Sumo Pontífice no es más que la persona o el sacerdote en quien reside toda la autoridad eclesiástica; luego no tiene potestad que tenga un fin temporal. Esto se con-

firma atendiendo a que el Papa lo sería aun cuando no tuviera potestad alguna temporal, si tenía toda la eclesiástica. Luego no hay por qué atribuirle la temporal.

Además se confirma porque la necesidad y razón o causa de las cosas vienen del fin; pero como no existe ningún fin para atribuirle al Papa tal potestad, luego...

Y aunque haya entre los que defienden la opinión contraria algunos tomistas, yo creo que Santo Tomás sostiene esta opinión, tanto porque siendo, como ya se ha dicho, celoso de la autoridad papal, nunca le atribuyó esa potestad, como, sobre todo, porque los eclesiásticos están exentos de pagar tributos por privilegio de los príncipes seculares, según diremos más adelante, apoyados en la doctrina del Santo. Pues si fuere el Papa señor temporal, como ellos creen, y de él recibieren los reyes su autoridad, ninguna necesidad había de que éstos concedieran el privilegio de exención de tributos a los eclesiásticos.

9. Proposición quinta. — *La potestad temporal no depende absolutamente de la espiritual, como dependen un arte o facultad inferiores de otra superior:* por ejemplo: el arte de guiar un caballo está supeditado a la caballería; el arte naval o de construir naves, a la náutica, y el arte de las armas, a la guerra.

He sentado esta proposición porque muchos autores ponen esta comparación; y la pruebo del modo siguiente. La potestad civil no existe precisamente por la espiritual; pero las artes inferiores sí existen por las superiores; luego la comparación no es absolutamente igual. El antecedente es manifiesto en sus dos partes, porque si no hubiera arte militar, no habría arte de las armas, y si no hubiera caballería no habría el arte de los frenos o de gobernar los caballos. Todas

estas artes son como órganos e instrumentos: así, si desaparece el fin son inútiles y hasta desaparecerían los instrumentos. No sucede así con la potestad temporal en orden a la espiritual. Porque dado que no hubiera potestad espiritual alguna ni bienaventuranza sobrenatural, aun habría algún orden en la república civil y alguna autoridad, como sucede hasta entre los seres irracionales, que unos son agentes y otros pacientes, sólo por el bien del universo. Luego la diferencia es bien grande. No debe entenderse, pues, que una autoridad dependa de la otra, de tal modo que exista solamente por ella, sea como un instrumento suyo, sea como parte; a la manera de la autoridad del pretor o magistrado, que es una parte de la regia potestad, pero de suyo es una potestad completa y perfecta y con fin inmediato propio.

Sin embargo, la potestad temporal, como ya se ha dicho, de algún modo se ordena a la espiritual.

Se confirma esto, porque, como dicen los mejores filósofos, el varón fuerte debe dar su vida por la república, aunque después de esta vida no hubiera ninguna felicidad. Luego, aun quitando el fin a la potestad espiritual, todavía permanecería la república y, por consiguiente, el orden y relación entre príncipes y gobernados, sin los cuales no habría verdadera república.

10. Proposición sexta.—*A pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual.*

Porque si el fin de una facultad depende del fin de otra, la primera facultad depende también de la segunda (1. Ethic.). Esta comparación es de Santo Tomás en la *Secunda Secundae* q. 40 a. 3. ad tertium. Pero el fin de la potestad temporal depende de algún modo del de

la espiritual; luego aquélla depende de ésta. Se prueba porque la felicidad humana, siendo imperfecta, tiene que ordenarse a la bienaventuranza perfecta, que es la sobrenatural; como el arte de construir navíos se ordena a la navegación; el de fabricar armas, a la guerra; el de construir arados, a la agricultura, y así otros. Por tanto,no deben considerarse las potestades civil y espiritual como dos repúblicas opuestas y diferentes, como son dos repúblicas separadas y distintas la república francesa y la inglesa.

Se aclara y confirma esto más: porque si el gobierno civil dañase a la administración espiritual, aunque sus actos fuesen útiles y propios de la potestad civil, tendría el rey que cambiar sus disposiciones, como en seguida probaré. Luego la potestad civil está en algo subordinada a la espiritual.

Pero dirás: también el Sumo Pontífice tendría que hacerlo, si sus disposiciones dañasen a la república. Respondo que no, si fueran cosas necesarias o de grande utilidad; pues aunque todas las cosas materiales se perdieran, deben darse por las espirituales, cuando haya necesidad o gran provecho.

No vale que digas que aunque esto sea cierto, no lo es porque haya sujeción o dependencia entre las dos repúblicas, sino porque el fin de la potestad espiritual es más perfecto que el de la civil, y el de anteponer el bien espiritual al temporal es por la razón del orden de la caridad. Repito que no vale. Si la potestad temporal no estuviese de alguna manera sometida a la espiritual y ordenada a ella, aun concediendo que el bien espiritual sea el mayor, no se seguiría ninguna obligación de conservar el bien espiritual con detrimento del material. Lo pruebo. El gobernador de una república ni tiene obligación ni debe tampoco conservar el bien de otra

república, por importante que ella sea, con perjuicio de la suya. Más aún: ni en particular está obligado a perjudicarse en sus bienes por la conservación de una república extraña. Luego si la república civil y la espiritual fuesen independientes, como lo son dos repúblicas temporales o como son dos artes que no se relacionan entre sí, el príncipe no tendría obligación de atender a los asuntos espirituales con daño material de la república.

Ni sirve que digas que el rey debe atender a los bienes espirituales, porque está puesto para bien de sus súbditos, y si éstos sufrieran perjuicio espiritual, tendría que remediarles aun con cualquier quebranto material o del gobierno temporal, porque si no, les perjudicaría. Esto nace de que los súbditos están sometidos al rey. Repito que esto no sirve, porque esta obligación la tiene para los que no son sus súbditos. Si el gobierno civil de España causare grave perjuicio espiritual en Africa, el rey estaría obligado a cambiar su administración. Luego esto es por la dependencia y el orden que hay entre las dos potestades.

Esto se confirma, porque la Iglesia es un cuerpo; y no se divide en dos porque haya república civil y espiritual, sino que sigue siendo uno solo, como consta por el testimonio aducido de San Pablo; pues Cristo es cabeza de la Iglesia, y tan monstruoso sería un cuerpo sin cabeza como una cabeza con dos cuerpos: y en un cuerpo todo está unido y subordinado, y los miembros menos nobles existen y son por los más nobles. Luego en la república cristiana todo está unido y enlazado: los oficios, los fines y las autoridades, y de ningún modo puede decirse que las cosas espirituales son por las materiales, sino al contrario, que éstas dependen de aquéllas.

Se prueba también, porque el sacerdocio de la Nueva Ley no ha de ser de menor dignidad que el de la antigua; y ya hemos probado que éste podía resolver causas temporales en algunas ocasiones (Deut. 17).

11. Proposición séptima.—*La Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el mundo.*

Se deduce, primeramente del cap. *Omnes.* distinct. 22, donde dice el Papa Nicolás: *Cristo dio a la vez a San Pedro, clavero de la vida eterna, derechos sobre el reino terreno y sobre el reino del cielo*: argumento o prueba, como dice la Glosa, de que *la Iglesia tiene las dos espadas, la espiritual y la temporal.* Lo mismo se dice en 63 dist. c. *Tibi Domino* y [cau. 15 q. 6] c. *Nos sanctorum* y c. *Juratos.* Lo dice también expresamente al Papa Eugenio San Bernardo, que absolutamente nada lisonjea ni cede en favor del Pontificado, sino que, dentro de lo razonable, reprueba la ambición de la Santa Sede.

Se prueba también por argumento de razón. Fue necesario, para el más fácil gobierno de la Iglesia y para su fin espiritual, que ella tuviera poder temporal; luego hay que admitirlo. Probaremos el antecedente y lo aclararemos en la proposición octava, que es como sigue:

12. Proposición octava.—*En orden al fin espiritual, el Papa tiene amplísima potestad temporal sobre todos los príncipes, reyes y emperadores.*

Lo primero, o sea, que la Iglesia tenga poder temporal en orden al fin espiritual, se prueba porque, como ya se ha dicho, las cosas materiales son necesarias y están de alguna manera ordenadas a un fin espiritual. Si Cristo no dejara alguna potestad para emplear y ordenar convenientemente las cosas materiales con relación a un fin espiritual, no hubiera provisto suficientemente el orden espiritual. Ahora bien; los principes desconocen la

proporción y relación entre lo espiritual y lo temporal, y no tienen tampoco el gobierno de los negocios espirituales: luego este gobierno y empleo de lo material para un fin espiritual le pertenece a la potestad eclesiástica. Luego si para la conservación y gobierno de los asuntos espirituales es necesario emplear medios materiales o la espada o el poder temporal, el Papa podrá hacerlo. Y digo que tiene potestad amplísima, porque en todo lo que sea necesario y siempre que sea necesario para el fin espiritual, puede el Papa cuanto pueden los príncipes temporales, y, además, quitar y poner príncipes, dividir los reinos y otras cosas parecidas.

13. Para mayor aclaración de lo dicho expongamos una duda: *si puede el Papa ejercer la potestad temporal sólo mediante la espiritual, o si puede ejercerla directamente*; por ejemplo: si siendo necesario para la defensa de la fe que los españoles luchen contra los sarracenos, el Papa sólo puede obligar al rey por medio de mandatos y censuras para que los españoles vayan a guerrear; o si puede él por sí mismo declarar la guerra y convocar a los españoles, y éstos estén obligados a seguirle como al rey. O si no, pongamos un ejemplo más corriente: el emperador da una ley, según la cual prescribe hasta el poseedor de mala fe, y supongo que la ley no es de suyo tan mala que no llegue a tener fuerza de ley, a no ser que sea revocada, pero que implica injurias y rapiñas y más mal que bien, y conviene que sea derogada.

¿Puede el Papa por sí mismo y con autoridad inmediata derogarla y dar una ley contraria o puede únicamente mandar y obligar al emperador a que la quite?

Respondo, en primer lugar, *que no puede el Papa por sí mismo revocar aquella ley,* porque esto le pertenece

al poder civil, y el Papa ni debe ni puede usurpar la potestad civil, como no sea en caso de necesidad; de lo contrario, ofendería a los príncipes ocupando su puesto.

Y lo pruebo. Porque si sólo porque un acto de la potestad civil es conveniente para el fin espiritual, pudiera el Papa ejecutarlo, entonces podría el Papa ejercer siempre toda la potestad civil, ya que toda la administración temporal es necesaria para el fin temporal; y en este caso estaban de más los príncipes. No basta, pues, que una cosa sea necesaria para el fin espiritual, para que ya la pueda hacer el Papa, sino que conviene que sea en caso de necesidad y que no intervenga la potestad civil, cuando ésta puede hacerlo.

Así, pues, digo que primero debe el Papa emplear su poder espiritual mandando, por ejemplo, que aquélla sea revocada; y si el príncipe no quisiera, entonces debe hacerlo él y quedará revocada.

Por la misma razón digo que si un pueblo cristiano eligiere un príncipe infiel del que con fundamento se pudiera temer que le apartaría de la fe, aunque ateniéndose únicamente al derecho divino fuese verdadero príncipe, sin embargo, el Papa debe aconsejar y hasta mandar al pueblo que lo quite: lo que si no quiere o no pudiere hacer, podrá hacerlo el Papa por su autoridad, y el que era verdadero príncipe perderá el principado por la autoridad del Pontífice.

Lo mismo digo de otros negocios temporales: el Papa no puede adelantarse a la autoridad temporal por descuidada que ella sea, en el gobierno de la república, si esto no cede en perjuicio espiritual grave; que si cediera, puede poner remedio de la manera que se ha dicho.

Y lo mismo; si los príncipes luchan por una provincia, con evidente daño de la religión, el Papa puede prohibirles la guerra; y si no se arreglan de otro modo,

puede juzgar entre los dos y dar el derecho a uno y negárselo al otro.

La razón de todo esto es que la república espiritual, lo mismo que la temporal, debe ser perfecta, y, por consiguiente, bastarse a sí misma. Pero la república temporal tiene derecho a conservarse salva y sin daño, y no a usar de su autoridad y poder. Por ejemplo: si los españoles no pudieran librarse de las ofensas de los franceses, pueden tomar sus ciudades, poner en ellas nuevos príncipes y señores, castigar a los malvados y hacer otras cosas semejantes por su propia autoridad, como si fueran verdaderos dueños, según confiesan los doctores. Pues de la misma manera puede la autoridad espiritual, cuando no encuentra otro modo de conservarse libre de males, hacer todo lo que juzgare necesario para este fin; de lo contrario, sería una potestad mutilada y no suficientemente provista para alcanzar su fin.

14. Segunda duda. El Papa no tiene más autoridad temporal que en caso de necesidad; *pero si el Papa dijere que una ley civil era mala o que algún acto de administración temporal no convenía al buen gobierno de la república y mandare suspenderlo, y el rey se opusiere, ¿a quién habría de someterse?*

Respondo que si el Papa dijere que algún acto de la administración no convenía al gobierno temporal, no habría que hacerle caso: el juzgar estas cosas al rey le toca, no al Papa, y aunque fuera cierto lo que éste dice, está fuera de su autoridad. En cuanto algo deja de ser contrario a la salvación de las almas y a la religión, deja de pertenecer al Papa. Ahora que, si el Papa dice que tal acto de gobierno es opuesto a la salvación espiritual, o que cierta ley no puede cumplirse sin pecado mortal, o es contra el derecho divino, o fomenta los pecados,

entonces hay que someterse al juicio del Pontífice, porque al rey no le toca juzgar de las cosas espirituales, como ya se ha dicho. Esto se entiende en el caso en que no hubiere error manifiesto o no lo hiciere con engaño.

Debe, pues, el Pontífice respetar el gobierno temporal y no decretar cualquier cosa que a simple vista juzgue a propósito para fomentar la religión sin hacer caso de las cosas temporales; pues ni los príncipes ni los pueblos están obligados ni se les puede obligar a lo más perfecto de la vida cristiana, sino solamente a la ley cristiana dentro de ciertos límites.

Esto se confirma porque habiendo dejado Cristo a la única Iglesia dos potestades distintas para la conservación y aumento de los bienes espirituales y temporales, y pudiendo originarse dudas y dificultades entre ellas, no estaría la Iglesia suficientemente provista si no hubiese alguna autoridad que resolviese en definitiva tales dificultades; de otra manera, como dicen San Mateo (cap. 12) y San Lucas (cap. 11): *Todo reino dividido dentro de sí, será desolado.* Y como no sería razonable atribuir esta autoridad a los príncipes seculares, que no pueden juzgar rectamente de lo espiritual, habrá que atribuirla con mejor derecho a los príncipes de la Iglesia. Por consiguiente, si algo es necesario para la vida espiritual de los súbditos, aunque cause algún detrimento en el gobierno de los bienes materiales, éstos deben posponerse. Por tanto, así como el conocimiento de las cosas espirituales pertenece a los prelados de la Iglesia, así también el juicio y comparación de las cosas espirituales con las temporales debe pertenecerles.

En este mismo sentido parece que es como Pedro de Palude concede autoridad temporal al Sumo Pontífice, un poco más de lo necesario. (Conf. tratado «*De potestate ecclesiae*»).

Bonifacio VIII, en la Extravag. «*Unam sanctam*» [«De major. et obed»], dice: *Sabemos por el Evangelio que el Sumo Pontífice tiene dos espadas, a saber: la espiritual y la temporal. Los Apóstoles dijeron: He aquí dos espadas, etc...* Y añade con razón: *No hay poder que no venga de Dios; y todo lo que de Dios viene está ordenado. No lo estarían las dos espadas, si una no estuviera sometida a la otra y la superior no enderezase a un orden superior a la inferior.* Lo mismo enseña Inocencio III en el cap. *Per venerabilem* («Qui filii sint legitimi»).

Hay contra parte de lo dicho varios argumentos que inducen a ciertos autores a sentir lo contrario de algunas de mis proposiciones.

15. El primer argumento, que va principalmente contra las tres primeras, es como sigue: *Cristo nuestro Redentor fue señor de todo el orbe, aun por su humanidad. El Papa, como Vicario de Cristo, es también señor verdadero de todo el mundo, y por eso tiene poder absoluto sobre él y sobre toda autoridad temporal.* El antecedente es manifiesto, porque El *es Rey de reyes y Señor de los que dominan* (Apoc. 18). El dijo de sí mismo: *Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra* (Mat. 28). De El dicen los profetas que *dominará a las gentes* (Psal. 21); *que su reino dominará a todos* (Psal. 102); *que reinará sobre las gentes* (Psal. 46).

La menor prueba con lo que en absoluto y sin limitación se dijo a San Pedro (Juan, últ.): *Apacienta mis ovejas.* Luego tiene la misma autoridad de apacentar que Cristo, lo mismo en lo espiritual que en lo temporal.

También se dijo a los Apóstoles (Juan, 20): *Como el Padre me envió, así os envío Yo a vosotros.* A Cristo se le envió con las dos potestades; luego las dos están en

la Iglesia. Y además, porque Cristo parece que se hizo rey, pues cuando fue acusado, no lo negó (Luc. 23; Juan, 19; Mat. 27).

Respondo primeramente a este argumento que *no se sigue que, porque Cristo tuvo toda la autoridad o fuese señor del mundo, dejase esta potestad a la Iglesia.* También tuvo, como enseñan los doctores, potestad de excelencia y no la dejó a la Iglesia. Ni le dejó tampoco la de instituir nuevos sacramentos o la de quitar los instituídos o la de perdonar los pecados sin necesidad de sacramentos, como la tuvo Cristo.

Y demos que Cristo tuviera el dominio de todo el mundo. Seguramente le convenía tenerlo, ya por la autoridad de su persona, ya porque venía a renovar al mundo y además no podía El abusar de tal poder; pero a la Iglesia no convenía que se lo dejara, porque podían los Pontífices usar mal de él y en particular de la Iglesia. Ya dicen los doctores que sostienen la opuesta doctrina; que no conviene que la Iglesia ejerza esta potestad. Pero entonces, ¿qué necesidad había de tan matemática potestad, si nunca había de ejercitarse?

16. Como ya traté largamente en otro sitio del poder temporal de Cristo, ahora sólo digo en segundo lugar, que *Cristo no fue rey por sucesión hereditaria.* Esto es claro: porque en el Evangelio nada leemos de este reino y no hay por qué inventarlo inútilmente, y como parece que las mujeres no podían reinar, así tampoco Cristo.

17. En tercer lugar, digo que *creo que Cristo no tuvo, ni siquiera como un don, dominio alguno temporal parecido al de los príncipes, sino que su reino fue de distinta especie.*

Y pruebo estas dos cosas: Dondequiera que en las Sagradas Escrituras se menciona el reino del Mesías, siem-

pre aparece como reino de distinto género y con fin diferente al de los reinos temporales. Esto dice el Salmo 2: *Mas Yo fuí constituído rey por El sobre Sión, su monte santo, para predicar sus mandamientos.* Lo cual El mismo se dignó explicar en el Evangelio (Juan, 18): *Mi reino no es de este mundo. Yo vine a este mundo a dar testimonio de la verdad.* Que es lo mismo que decir que *vino a predicar sus mandamientos.*

Ciertamente que, atendiendo al sentido literal, queda excluída en absoluto toda idea de reino material. Pues cuando Pilatos le preguntó: *¿Eres tú el rey de los judíos?*, Cristo respondió: *¿Esto lo preguntas por ti, o te lo dijeron otros de mí?* Estas palabras lo revelan claramente, pues Pilatos, desconocedor de la ley de la religión, no podía imaginarse otro reino más que el temporal, como el de los príncipes del mundo; y por eso, si hablase por sí mismo, no podía referirse más que al reino temporal, y en este caso convendría que Cristo le contestase de distinta manera. Si lo hacía por la calumnia de los judíos que afirmaban que se hacía rey, también podía responder de otro modo. Así es que, al decirle Pilatos: *Tu gente y los pontífices te han entregado a mí,* el Señor quiso advertirle que no se dejase engañar por las calumnias de los judíos, y que debía entender que el reino del que tan a mal llevaban ellos que se hiciese rey, no era el que Pilatos podía creer, sino el reino del Mesías, que no era de este mundo; esto es, de la misma especie, ni con el mismo fin de los reinos temporales, pues el de Cristo se ordenaba a la predicación de la verdad. Que fue como decirle: *no te engañes, Pilatos; el reino que me acusan los judíos que ambiciono, no es parecido a los vuestros.* Luego si esto se entiende rectamente, Cristo no niega lo que sostengo. Ni los judíos le acusaron jamás de querer otro reino que el

del Mesías, y así decían (Luc. 23): *Hemos encontrado a éste alborotando nuestra gente, prohibiendo que se pague tributo al César y diciendo que es Cristo Rey.*

Pero es cierto que los judíos creían que el reino del Mesías era temporal, y ésta es también la creencia de los que sostienen que a Cristo le pertenecía el reino de los judíos por derecho de heredad; pero esto lo negó El claramente.

18. Luego *el reinado de Cristo sobre todo el mundo no está fundado en ningún título humano, como el derecho paterno, la elección u otro semejante, ni en un fin temporal, sino en el de la redención,* como dice el Apóstol (Philip. 2): *Se hizo obediente hasta la muerte, por lo cual Dios le ensalzó y le dio un nombre sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se arrodillen todas las cosas celestes, terrestres e infernales.*

También tiene Cristo, para el fin de la redención, que es espiritual, potestad amplísima en las cosas materiales, y pudo cambiar todos los reinos del mundo, instituir nuevos príncipes, traer otros al buen camino y nombrar privados, y, en fin, todo lo conveniente a la redención, para la cual vino al mundo; cuya potestad concedemos en el caso supuesto a la Iglesia. Ciertamente, si todos los cristianos quisieran elegir príncipes paganos, el Papa podía oponerse y nombrar en su lugar príncipes cristianos. A esto se refiere también lo que dice San Juan (cap. 3): *No envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar, sino para que se salve por El.* Y aquello de San Lucas (cap. 12): *¿Quién me ha constituido juez entre vosotros?*

También puede probarse esto por la razón. Cristo nunca usó de esta potestad, y la potencia que nunca produce actos es superflua.

Dicen que la tuvo por su dignidad y grande perfección. Pero, ¿cómo podía el Señor ansiar y encontrar dignas aquellas cosas que San Pablo consideraba como estiércol? (Filip. cap. 3). Y Cristo nos enseñó, no sólo con el ejemplo, sino de palabra, a despreciar el uso y hasta la posesión de las cosas temporales.

También sacan argumento de aquello de San Lucas (cap. 22): *He aquí dos espadas*. Sobre esto, véase a Cayetano, en «Ientácula». Bonifacio, en la Extravagante [Conf. pág. 81] y San Bernardo, en su libro «Ad Papam Eugenium», lo entienden de la espada espiritual y de la temporal.

19. Se arguye, en tercer lugar, que, como atestigua Gelasio (15, quaest. 6 c. *Alius*), el Papa Zacarías depuso del reino al rey de los francos y colocó en su lugar a Pipino, padre de Carlomagno. El Papa Esteban traspasó el imperio de los griegos a los alemanes en tiempo de Constantino [Coprónimo] e instituyó por primer emperador a Carlos, llamado el Magno, como dice Inocencio, cap. *Venerabilem* («De electione»). Inocencio IV prohibió el gobierno del reino al rey de Portugal, como se lee en el cap. *Grande* («De supplenda negligentia praelatorum», 6.°).

Respondo que todo esto no prueba más que lo que hemos asentado antes, a saber: que en ciertos casos puede el Sumo Pontífice hacer todas esas cosas, siempre que sean necesarias, para quitar el escándalo de un reino o para proteger la religión contra los paganos u otras cosas semejantes. Sobre esto, examínese el cap. *Licet* («De foro competenti») y la Clementina *Pastoralis* («De [sent. et] re judicata»).

Se arguye, en cuarto lugar, que a la potestad eclesiástica le toca conocer de todo pecado mortal, o por

lo menos, todo juicio vuelve a ella por vía de corrección fraterna (Mat. 18). Pero como en toda causa, por muy del fuero secular que sea, una parte hace injuria a la otra, luego la Iglesia puede juzgar de esa causa y así puede entender en cualquier litigio o causa secular, lo cual pertenece a la potestad civil.

Respondo que el que una parte injurie a otra, eso muchas veces depende del derecho civil y, por tanto no le pertenece a la potestad eclesiástica entender en esa causa, sino que debe terminarse en su fuero, que es el civil. Terminada en él la causa, si una parte no quiere obedecer, entonces, por razón del pecado, puede recurrirse a la Iglesia, pero no antes.

El procedimiento de devolver las causas al tribunal eclesiástico no tiene otro fin, en estos casos, que el de la corrección fraterna, y no para satisfacción de la parte ofendida, cosa contraria a lo que pasa con el tribunal civil; y, por lo tanto, el juicio de la autoridad civil no es sobre cosa temporal, sino espiritual, ni puede el Papa en tales causas obrar con engaño o impedimento de la autoridad civil.

Aquello de las dos espadas tomado en sentido literal no hace al caso. Sino que, como Cristo les anunció que serían perseguidos y necesitarían defenderse, los Apóstales, equivocadamente, dijeron: *he aquí dos espadas*... (Véase Torquemada, lib. II, caps. 113, 114 y 115.)

En quinto lugar también se argumenta que los Pontífices distribuyen las tierras de los infieles, como se ve con las islas descubiertas por los españoles. La solución de esto está en lo dicho anteriormente.

Debe evitarse, sin embargo, el error de Okam (in Dial., lib. VI, cap. 8, *in fine*) y de Gersón (lect. 4 «De vita spirituali»), que consiste en decir que el Papa no puede castigar con pena de excomunión todos los pe-

cados, por ejemplo, los que son contra la ley natural, sino sólo aquellos que van directamente contra el Evangelio; esto es, contra los Sacramentos o contra la Fe. Esto contradice al Apóstol San Pablo, que excomulgó al incestuoso, cuyo pecado era contra naturaleza. (2 Cor. 5).

CUESTION SEXTA

Si los clérigos están exentos de la potestad civil

SUMARIO

1. LOS CLÉRIGOS ESTÁN EXENTOS Y LIBRES, POR DERECHO, DE LA POTESTAD CIVIL.
2. NO TODA LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS ES DE DERECHO DIVINO.
3. ALGO DE LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS DE LA POTESTAD SECULAR ES DE DERECHO DIVINO.
4. LAS PERSONAS DE LOS CLÉRIGOS NO ESTÁN NI EN TODO NI EN ABSOLUTO EXENTAS DEL DERECHO CIVIL, NI POR DERECHO DIVINO NI POR DERECHO HUMANO.
5. LAS PERSONAS ECLESIÁSTICAS, AUNQUE NO ESTUVIERAN EXENTAS DE LA POTESTAD CIVIL POR DERECHO DIVINO O CESÁREO, PODÍA EXIMIRLAS EL PAPA.
6. LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS, SOBRE TODO EN CUANTO A LAS PERSONAS, QUE NO PUEDEN SER JUZGADAS NI CASTIGADAS POR LA POTESTAD SECULAR, ESTÁ MUY CONFORME CON EL DERECHO DIVINO Y NATURAL.
7. LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS, SEA O NO DE DERECHO DIVINO, NO PUEDE SER QUITADA POR EL PRÍNCIPE SECULAR.

8. QUÉ HABRÍA QUE HACER SI LA LIBERTAD DE LOS CLERIGOS DAÑASE A LA REPÚBLICA Y EL PONTÍFICE NO QUISIERA REMEDIARLO.
9. FUERA DEL PRÍNCIPE, LOS GOBERNADORES Y MAGISTRADOS YERRAN Y PECAN SI, CONTRA LOS PRIVILEGIOS DE LOS CLÉRIGOS, LOS LLEVAN A JUICIO, AUNQUE SEAN MALOS.

Trataremos ahora, según dijimos, de una cosa opuesta a la anterior, a saber: *Si los clérigos están exentos de la potestad civil.* A esta cuestión respondo, asentando las siguientes proposiciones:

1. Primera.—*Los clérigos están exentos y libres, por derecho, de la potestad civil; de tal modo, que por derecho, no pueden acudir ante el juez civil en las causas criminales o civiles.* Consta esto en 11. q. 1 y en otros muchos lugares que no cito, por ser bien conocidos, y sobre los que no hay necesidad de llamaros la atención. Lo contrario está condenado entre los artículos de Juan Wicleff en el Concilio de Constanza.

2. Proposición segunda.—*No toda exención de los clérigos es de derecho divino.*

En primer lugar, se prueba así: no consta la exención en ninguna parte del derecho divino; luego no está sancionada por él. Y el antecedente se prueba, porque dos testimonios que se citan no lo prueban suficientemente. El primer texto que se aduce es de San Mateo, 17, donde le piden a Cristo las dos dracmas del tributo. El Señor dijo entonces a San Pedro: *Los reyes de las gentes, ¿a quiénes cobran el tributo o el censo, a sus hijos, o a los extraños? Respondió San Pedro: A los extraños. Díjole Jesús: Luego los hijos están libres. Pero, para no escandalizarles, vete al mar, echa el anzuelo y el primer pez que subiere, cógelo y ábrele la boca; en ella encontrarás una moneda, que tomarás y entregarás por ti y por mí.* De esto concluyen algunos que Cristo determinó que una clase de personas no estaba sujeta a los príncipes y quedaba libre; y no pudiendo esto entenderse de otro género de personas que de los eclesiásticos, como eran Cristo y sus Apóstoles, se deduce que los eclesiásticos están libres. No pueden entenderse de los soldados ni de los nobles; y como todos los otros tienen que pagar tributo; luego es necesario entender esto de los clérigos.

Se responde a esto, con Santo Tomás y San Buenaventura (al fin del 2.° de las sent.), que el Señor habla aquí de sí mismo y de los discípulos, que no estaban obligados al tributo, porque no eran de condición servil, ni poseían cosas temporales. Por eso no se deduce que todo cristiano goce de esta libertad, a no ser que, por dedicarse al apostolado, no sea de condición servil.

Quizá lo que quiso Cristo fue eximir a los que no tienen posesiones, pero los eclesiásticos las tienen. Esto mismo dice Santo Tomás sobre este lugar de San Mateo, y añade que parece darnos Cristo a entender que El no estaba obligado a pagar el censo porque era Rey: *El es Rey de reyes y Señor de los que dominan.* El censo y el tributo se diferencian en que el tributo se paga por lo que posee, y el censo, por la persona, en señal de sumisión. Cristo, como Rey que era, no estaba sujeto a nadie. Le bastaba ser Rey del Reino del Mesías, aunque no tuviera un reino temporal; y en cuanto a la persona, y como Mesías, no estaba sujeto a la potestad de los príncipes. Era, además, de familia real, porque era hijo de David, lo cual era suficiente para la exención. Si el padre está exento, también lo están los hi-

jos; luego, estando exentos los antecesores de Cristo, también lo estaba El, y esto por derecho de gentes.

O de otro modo, y creo que con mayor verdad, Cristo Dios es Rey de todo el mundo y, por consiguiente, como sea Hijo natural de Dios, y los hijos, por derecho de gentes, estén exentos, El debía estarlo, porque no le privaba de la libertad o de la exención. Tal vez Cristo quiso dar a entender que era Hijo de Dios.

El segundo testimonio que suelen aducir de la Sagrada Escritura es aquel del Salmo 104: *No queráis tocar a mis Cristos.* De aquí deducen que, como los clérigos son Cristos del Señor, por estar en realidad ungidos y consagrados a El, no se les puede tocar, o lo que es lo mismo para el caso, juzgar. Pero aquel texto no favorece la causa de los clérigos. Porque o no trata de los clérigos, o sólo en sentido alegórico, y así el argumento no concluye.

Pongamos en segundo lugar el argumento principal, que es que los clérigos no están exentos [de los tributos] por derecho divino, sino por privilegio de los príncipes. Lo dice expresamente Santo Tomás sobre aquello del Apóstol a los Romanos, cap. 13: *Por eso pagáis los tributos.* Y dice también que en esta exención hay cierta equidad, mas no necesidad.

Se prueba, porque San Pablo en ese lugar manda en general que se paguen los tributos sin mencionar a los clérigos ni a clase ninguna de personas. Luego esta excepción no es de derecho divino; y es atrevido y temerario poner excepciones que nunca se han puesto en la Sagrada Escritura, tanto más cuanto que la regla es general y la Escritura está clarísima. Tengo, pues, por cierto en absoluto que los clérigos no están libres de tributos por derecho divino; y esto se confirma con

aquello de que el que participa de los frutos debe participar también de la carga.

3. Proposición tercera.—*Los clérigos tienen alguna exención de la potestad civil por derecho divino.*

Se prueba, porque los clérigos no están sometidos a la autoridad civil en las causas puramente eclesiásticas, por derecho divino. El antecedente se deduce de lo antes dicho, pues la potestad eclesiástica es distinta de la civil y no depende de ella, y al príncipe secular no le pertenece juzgar las causas espirituales. Luego en éstas los clérigos están completamente exentos.

Se confirma esto porque toda la autoridad de los príncipes les viene de la comunidad y de la república, como ahora supongo; pero la república no tiene potestad alguna espiritual, como probaré más adelante, luego tampoco puede el príncipe secular juzgar las cosas espirituales.

Se confirma, además, porque los Apóstoles ejercían y atendían a toda la administración y gobierno de la Iglesia, sin preocuparse de la autoridad de los príncipes seculares, y todos los Santos hicieron lo mismo, aun después que hubo príncipes cristianos. Luego en los asuntos eclesiásticos tiene la Iglesia omnímoda autoridad y no está sometida a los príncipes. En los «Hechos de los Apóstoles» vemos que San Pedro mató a Ananías y Safira.

Lo contrario está condenado contra Marsilio de Padua.

De esto se deduce que, si algún derecho tienen los príncipes en las cosas de la Iglesia, como elegir obispos o presentar para las dignidades o para el sacerdocio, no lo tienen por razón de su autoridad, sino por privilegio y concesión de la Iglesia. Consta de lo dicho.

Sobre esto hay que advertir que Cayetano («De Pōtestate Papae», c. 27) concede que aun acerca de la administración eclesiástica pueden los príncipes oponerse al Papa cuando perjudique o destruya a la Iglesia, como, por ejemplo, si concede malamente y con simonía los beneficios; en este caso no se les debe dar la posesión, ni en las cosas nocivas se le debe obedecer. Consúltesele.

Se confirma con el cap. *Quamquam* («De Censibus...», in 6.°) que las personas eclesiásticas, no sólo por derecho humano, sino por derecho divino, están exentas de los seculares; y con el cap. *Si imperator*, dis. 96, que dice que Dios quiso que *las personas eclesiásticas sean gobernadas y juzgadas, no por las leyes públicas, ni por las potestades seculares, sino por los pontífices y sacerdotes.*

Todo ello se confirma con lo que Cristo dijo a San Pedro (Joan. 21): *Apacienta mis ovejas.* Si el príncipe tuviera autoridad para juzgar en las causas eclesiásticas, o tenía autoridad igual al Papa, lo cual no es posible porque traería el desorden de la república, o mayor que San Pedro, lo cual tampoco es posible porque éste la recibió inmediatamente de Cristo. Luego, si alguna tuviere, estaría sometida a San Pedro, o de San Pedro le vendría.

Y se prueba, además, con lo que hizo y dijo el gran Constantino, quien (como refiere Rufino en el libro 10 de la «Historia Eclesiástica») al presentarle los obispos que vinieron al Concilio de Nicea unos libelos que contenían causas y quejas de unos contra otros, reunió a todos y les dijo: *Dios os ha hecho sacerdotes y os dio también poder para juzgarnos; nosotros podemos ser rectamente juzgados por vosotros, pero vosotros no podéis ser juzgados por los hombres.* He aquí una confe-

sión del emperador, la cual es probable que no hizo por sí mismo, sino aconsejado por varones espirituales y sabios.

Y si esto es verdad, lo es mucho más tratándose de causas o negocios espirituales. Por consiguiente, no se puede dudar que los príncipes no tienen ni autoridad ni gobierno, sea por derecho divvino, sea por la república, en los asuntos espirituales, y, si algún derecho tienen, es concedido por la Iglesia.

4. Proposición cuarta.—*Ni por derecho divino ni humano están los clérigos exentos completamente y en todas las cosas de la potestad civil.*

Es manifiesto. Los clérigos deben cumplir las leyes civiles en todo lo referente al gobierno y administración temporal de la nación, con tal que no estorben al gobierno de la Iglesia, y pecan si no las cumplen. Luego no están completamente exentos. La consecuencia es clara: porque si estuvieran del todo exentos, estarían libres de cumplirlas, como si fueran ciudadanos de otra república.

Ahora se prueba el antecedente. Los clérigos, además de ministros de la Iglesia, son ciudadanos de su nación; luego deben vivir conforme a las leyes civiles, que no ha dado el Papa, puesto que el Papa, como ya se ha probado, no puede, de ordinario, dar leyes civiles. Luego los clérigos tienen que depender del emperador o del príncipe secular.

Además, el rey es rey, no sólo de los laicos, sino también de los clérigos. Luego en alguna manera están sometidos a él.

Por otra parte, los clérigos, en lo temporal, no están gobernados por la autoridad eclesiástica, como ya se

dijo; luego en lo temporal tienen un príncipe, al que deben obedecer.

5. Proposición quinta.—*Aunque las personas eclesiásticas no estuviesen exentas por derecho divino o cesáreo, el Sumo Pontífice puede eximirlas de la potestad civil.*

Se prueba. Es conveniente, y hasta parece necesario para el mejor gobierno de las cosas espirituales, que los eclesiásticos estén exentos de la potestad civil. Como ya se ha dicho antes, la república eclesiástica es perfecta y se basta a sí misma y, por tanto, tiene poder para dar las leyes que estime convenientes para el gobierno de la Iglesia; luego si la exención de los clérigos es conveniente, puede dar leyes estableciéndola. Que la exención sea necesaria es manifiesto, porque si pudieran ser llevados los clérigos al tribunal secular, se les apartaría del ministerio de la Iglesia y no podrían dedicarse a él fácilmente: *Nadie que luche para Dios se dedica a los negocios del mundo* (2 Timot. 2). Y así, entretenidos en los tribunales seculares, los ministros de Dios no trabajarían para él.

Además, el Papa puede escoger los ministros de la Iglesia aunque se oponga el poder civil; luego puede sustraerlos al juicio secular. Además, podría suceder, como ya se ha dicho, que si las causas coinciden, no podría el clérigo ser llevado al tribunal eclesiástico, si pudiera ser llevado al secular al mismo tiempo; y más de una vez estaría apurado, porque no podría atender a los dos tribunales. Ni es cosa digna, por ningún concepto, que los eclesiásticos, que son pastores de los mismos jueces, sean humillados en juicio por sus súbditos.

6. Proposición sexta.—*La exención de los clérigos, sobre todo en cuanto a sus personas, de tal suerte que no puedan ser éstas juzgadas ni castigadas por el poder civil, está muy conforme con el derecho divino y natural.*

Esta proposición se prueba en primer término por aquel juicio o sentencia ya citados del gran Constantino, cuyas palabras son éstas: *Vosotros no podéis ser juzgados por los hombres; atended entre vosotros el solo juicio de Dios, y vuestras querellas, sean las que sean, se reserven para el tribunal divino. Sois para nosotros como dioses dados por Dios, y así, no es conveniente que el hombre juzgue a los dioses.*

Se prueba también por el hecho de que José (Gén. 47) dejó independiente la tribu sacerdotal.

Además, así como las potestades y las repúblicas son diferentes, así es conveniente que tengan propios ministros que no estén sometidos a extraños.

Además, se seguiría el absurdo de que el gobernador tuviera su juicio ante el obispo, y el obispo ante el gobernador, lo cual sería escandaloso; por lo cual prohibe el Apóstol que los cristianos lleven sus pleitos ante los paganos (1 Cor. 6): *¿Cómo os atrevéis algunos a llevar vuestros pleitos y juicios ante los malos y no ante los santos?* Sería un escándalo manifiesto que los predicadores de la fe tuvieran juicios ante reyes paganos.

7. Proposición séptima.—*Que la exención de los clérigos sea o no un derecho divino, el príncipe secular no podrá quitar esa independencia o exención.*

Esto se deduce, en primer lugar, de la quinta proposición, porque dado que la exención sea conveniente para el gobierno de la Iglesia, el Papa puede establecerla sin contar con los príncipes seculares.

Se prueba, en segundo lugar, porque la potestad de los príncipes viene de la república; pero, como toda la

república cristiana acepta esta libertad de los clérigos, los príncipes no pueden quitarla.

8. Proposición octava.—*Pero si la libertad o exención de los clérigos causa daño manifiesto a la república, como sería si impunemente se dedicaran a la matanza de seglares, y los Pontífices no quisieran remediarlo, los príncipes podrían cuidar y proteger a sus súbditos, a pesar del privilegio de los clérigos.*

Se prueba porque, como ya se dijo, la república civil es perfecta y suficiente en sí misma; luego puede defenderse y preservarse de las ofensas de otras repúblicas y dictar leyes para ello.

Y se confirma esto, porque los príncipes pueden preservar sus reinos de las ofensas de otros reinos, no sólo defendiéndose, sino también con su autoridad, como ya se ha probado; luego también pueden hacerlo de las ofensas de los clérigos.

9. Proposición novena.—*Exceptuado el príncipe, los gobernadores y magistrados yerran y pecan si, contra el privilegio de los clérigos, los sacan de las iglesias y los llevan a su tribunal, aunque sean malos y criminales, excepto en los casos que el derecho lo permite.*

Se prueba; porque no son súbditos suyos y no tienen autoridad sobre ellos, y mientras la ley persista, no pueden ir contra ella, ni quitarla, ni dispensarla, sino sólo los príncipes. Juan XXI, en las «Extravagantes», condenó los errores de Marsilio de Padua y de Juan de Janduno, de los cuales errores, uno era que cuando Cristo en el Evangelio (Math. 17) pagó el tributo, no lo hizo por generosidad y condescendencia, sino forzado por la necesidad. El segundo error consistía en decir que al emperador le tocaba corregir al Papa y nombrarle. El tercero, que el que un sacerdote tuviera mayor autoridad

que otro dependía del emperador, el cual, así como se la dio, podía quitársela. El cuarto, que ni el Papa ni toda la Iglesia podían castigar a un hombre por la fuerza si el emperador no les daba autoridad para ello.

Cayetano, en el libro «De la potestad del Papa» (cap. 27), dice que aunque cualquiera puede matar al Papa defendiéndose de él como de injusto agresor, sin embargo, a nadie le es lícito castigar al Papa reo de homicidio con la pena de muerte. Creo que entiende que es así por derecho divino; de lo contrario nada hubiera dicho.

DE LA POTESTAD DE LA IGLESIA II

RELECCION SEGUNDA

ACERCA DE LA POTESTAD ECLESIASTICA

PRIMERA CUESTION

SUMARIO

En una Relección del año pasado sobre esta materia, estudiamos parcialmente la potestad eclesiástica; esto es, por qué autoridad y cuándo fué instituída; la distinción entre ella y la potestad civil, y la relación entre las dos potestades. En ésta trataremos del sujeto de esta potestad y de otras graves cuestiones teológicas que se relacionan con ella.

1. Ante todo, se pregunta *si la potestad eclesiástica está «per se» en toda la Iglesia*, distinguiendo entre Iglesia universal y las personas particulares, de la misma manera que la potestad civil está inmediatamente en toda la república, como es verdad y lo conceden lo mismo los filósofos que los teólogos.

Parece en verdad que así es, en primer lugar, por el ejemplo que hemos aducido, pues la potestad secular está en toda la república y de ella se deriva a todos los magistrados y demás autoridades. La gracia no destruye el orden natural, porque ambas cosas proceden de Dios. Luego, por la misma razón que en la república civil, la potestad eclesiástica debe estar en toda la Iglesia, que es la república de los cristianos.

La consecuencia se prueba, porque ambas potestades son por el bien de la república; luego deben estar primero en ella. Y esto se confirma porque la potestad eclesiástica está inmediatamente en el concilio legalmente congregado, como supongo ahora y probaré luego; pero el concilio no se atribuye aquella autoridad, sino en cuanto representa y hace las veces de toda la Iglesia universal; luego...

Segundo y principal argumento: El Papa es elegido por la Iglesia, pues los cardenales no eligen por su autoridad, sino por la de la Iglesia; luego ésta tiene toda la autoridad, pues no podría darla si no la tuviera.

Y esto se confirma porque el concilio dice en sus decretos: *Reprsentando a la Iglesia universal...*; luego...

En tercer lugar está lo que dice San Mateo (cap. 18): *Si no te oyere a ti, dilo a la Iglesia, y si no oyere a la Iglesia, tenlo por hereje y publicano*; donde se ve que se dió potestad a la Iglesia.

En cuarto lugar, porque los prelados son ministros de la Iglesia; luego la potestad es de ella.

Para resolver esta cuestión conviene recordar la distinción que hicimos en la Relección última, a saber: que la potestad eclesiástica puede tomarse de dos maneras: una genérica, o como una potestad o autoridad espiritual cualquiera que esté ordenada *per se* a un fin espiritual y al cultivo divino, produzca o no efectos espirituales. Tal fué toda la potestad eclesiástica antes de que el Señor entregara las llaves de la Iglesia y la que tuvo el sacerdocio en la ley natural y en la ley escrita. Otra manera de entenderla es como una potestad y autoridad propiamente espiritual, esto es, para abrir y cerrar el reino de los cielos, a la que el Señor dió el nombre de llaves (S. Mat. 16 y 18), las cuales tienen sólo poder espiritual, como se dijo en la primera Relección.

2. Esto supuesto, tenemos la primera proposición. *La potestad eclesiástica espiritual considerada del primer modo puede estar en toda la Iglesia o en toda la república.*

Se prueba porque toda república justa fué constituída por Dios, como se deduce de la «Epístola a los Romanos» (cap. 13): *No hay potestad que no venga de Dios.* Se sigue de aquí un corolario inmediato: que en la ley natural la república tuvo autoridad para nombrar sacerdotes y ministros del culto divino. Esto está claro por la

misma conclusión. Porque si la república tenía tal potestad, podía encomendarla y darla a quien quisiera.

Confirmación de esto es que, teniendo todos los ciudadanos por derecho natural el mismo poder, había que proveer en esto por la autoridad de la república.

Señal de que así era, es lo que nos dice la historia de los fieles y de los gentiles, pues en la ley natural los sacerdotes se nombraban por sufragio del pueblo, como entre los romanos, o por autoridad del rey, que tiene toda la potestad de la república.

Si Melquisedec fue descendiente de Sem, hijo primogénito de Noé (como piensan los hebreos), y el sacerdocio fué prerrogativa de los primogénitos, creemos que Melquisedech no fué sacerdote por un precepto u ordenación especial de Dios, sino del mismo Noé, que fué príncipe de los suyos por institución o mandato o por alguna especie de ley o constitución de los pueblos o naciones. Ya probamos en la anterior Relección que en aquellos tiempos no hubo ninguna potestad que necesitara de especial autoridad divina. Y si Abel fué sacerdote, lo fué por orden del primer padre, Adán, y esto mismo dura hasta los tiempos de Noé.

Segundo corolario. Los sacerdotes y pontífices de los gentiles podían dar leyes y decretos relativos al culto que los enderezase a un fin espiritual, tenían para ello autoridad, sea por lumbre de fe, sea por luz natural, y eran capaces para el culto divino, o, mejor dicho, por precepto del derecho natural estaban obligados a él, como ya se ha probado. Por esto reprueba el Apóstol a los gentiles en su «Epístola a los Romanos» (cap. 1), diciendo: *Porque conocieron a Dios y no le glorificaron como a Dios*. Ahora bien: el ordenar el culto y dar leyes que se dirijan a un fin espiritual no pertenece, como ya

se ha demostrado, a la potestad civil, sino a otra distinta. Luego existe en la república esta potestad espiritual.

3. Proposición segunda.—*Toda la potestad espiritual de la antigua ley pertenecía principal y únicamente a la tribu de Leví, y no podía ninguna otra tribu ejercer funciones del ministerio sacerdotal en el templo.*

Se ve esto por el «Deuteronomio», cap. 10: *Después de la muerte de Aarón, que era de la tribu de Leví, ejerció el sacerdocio Eleazar, su hijo, y desde entonces se señaló a la tribu de Leví para llevar el arca del testamento del Señor y para que ejerciera el ministerio delante de El y diera la bendición en su nombre hasta el día presente; por lo cual la tribu de Leví no tuvo parte ni posesiones con sus hermanos, sino que su posesión es el Señor*. Lo mismo leemos en el libro de «Josué», 13: *No dió posesiones a la tribu de Leví, sino el mismo sacerdocio, y su heredad son las víctimas del Señor Dios de Israel.*

Confirma esto San Pablo a los Hebreos, cap. 7: *Leví, que recibió los diezmos, fue diezmado en los riñones de su padre, Abraham*. Y más adelante: *Si la consumación estaba en el sacerdocio levítico, ¿qué necesidad había de un nuevo sacerdote, según la orden de Melquisedech?* Por donde se ve que todo el sacerdocio de la antigua ley estaba en la tribu de Leví.

Y se confirma esto también por lo que en la misma epístola se dice hablando del Señor: *Es manifiesto que de la tribu de Judá nació Nuestro Señor, y ni de sacerdotes de esta tribu ni de las otras dijo nada Moisés*, y, por consiguiente, están en el mismo caso.

4. Proposición tercera.—*La potestad espiritual tomada en su segunda acepción, esto es, la autoridad propia y verdaderamente espiritual, como ahora está en la*

Iglesia y se llama potestad eclesiástica, ni primariamente, ni «per se», ni de ninguna otra manera, está inmediatamente en toda la Iglesia universal, a la manera que la potestad civil está en la república.

Se prueba. Si estuviera la potestad en la Iglesia universal, tenía que ser o por derecho natural o humano, o por derecho divino; pero no le conviene por ningún derecho; luego no está de ninguna manera. El antecedente es manifiesto, pues (como largamente probamos en la anterior Relección) la potestad eclesiástica excede el derecho humano y natural por parte del fin, que es sobrenatural, y por parte de los efectos, que son, entre otros, perdonar los pecados, conferir la gracia y consagrar la Eucaristía, los cuales aventajan a todo el poder del hombre; por consiguiente, por ninguno de estos derechos le puede venir a la Iglesia esta potestad espiritual.

Es manifiesto también, que tampoco le viene por derecho divino, porque toda esta potestad no tiene más autor que Cristo Señor y Redentor nuestro, cabeza de todo principado y de toda potestad (*Vid.* Cor. 2; Joan, 2; Phil. 4; Heb. 7): *El fué el que dió Apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores para la consumación de los santos, para la obra del ministerio y para la edificación del cuerpo de Cristo.* Y a los Efesios, cap. 4, se dice: *A cada uno de vosotros se dió la gracia según la medida de la donación de Cristo.* Y en el «Apocalipsis», cap. 3, se lee: *El solo tiene el dominio del reino.* El Apóstol en su «Carta a los Hebreos», caps. 7, 8 y 9, prueba que el sacerdocio de la Nueva Ley es distinto del de la ley vieja, y que el sacerdocio de la Iglesia es según el orden de Melquisedech. Con la ley fué cambiando el sacerdocio, como dice el Apóstol; pero el sacerdocio no lo tuvo Cristo por la Iglesia, sino por Dios, como se ve

por lo que dice San Juan (cap. 15): *No me habéis elegido vosotros*, y lo del Salmo 2: *Pero Yo fuí constituído Rey por El sobre Sión, su monte santo.* Lo prueba también el Apóstol con los lugares citados y dice además (Hebr. cap. 5): *Así también Cristo no se glorificó a sí mismo para hacerse Pontífice, sino Aquel que le dijo: Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy. Como también dice en otro lugar: Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedech.* Y más claramente lo dice en el cap. 7: *Porque, a la verdad, los otros sacerdotes fueron hechos sin juramento, mas éste con juramento por Aquél, que le dijo: Juró el Señor y no se arrepentirá. Tú eres sacerdote eternamente*; y en el cap. I y en el Salmo 44: *Tu trono, en el siglo del siglo..., por eso Dios, el Dios tuyo, te ha ungido con óleo de alegría.*

Por tanto, ni se puede ni se debe dudar que toda la potestad eclesiástica viene de Cristo; que El no la recibió de la Iglesia, sino que El la concedió a los demás, según lo dice San Juan (cap. 20): *Como el Padre me envió, así os envío Yo a vosotros.*

Y por San Mateo consta que no dió esta potestad principal e inmediatamente a la Iglesia, sino a ciertas y determinadas personas; pues a S. Pedro le prometió las llaves y edificar sobre él la Iglesia; a él también le dijo (Joan, últ.): *Apacienta mis ovejas*; y a todos los Apóstoles dijo (Joan. 20): *A quienes perdonareis los pecados*, etc.... Y en ninguna parte leemos que se le diese en general a la Iglesia. El poder de consagrar la Eucaristía se lo dió a los Apóstoles en la noche de la cena: *Haced esto en memoria mía* (Luc. 22). Eligió El mismo por Apóstoles sólo a doce y no a toda la comunidad de los fieles (Joan. 6).

Además: siempre que Cristo concedió este poder no estaba reunida toda la Iglesia, sino los Apóstoles solos;

ni siquiera estaban los setenta y dos discípulos. Se seguiría, por otra parte, que si fundamentalmente estuviera esta potestad en la Iglesia, todos los demás la recibirían de la Iglesia, esto es, de la comunidad o república de los cristianos, lo mismo que toda la potestad civil viene de la comunidad civil.

Pero esta consecuencia es evidentemente falsa; porque ni los Apóstoles ni sus sucesores recibieron su potestad de los hombres, sino que aquéllos la recibieron de Cristo y éstos de los Apóstoles y ninguno la recibió jamás de la Iglesia universal. San Pablo (Gal. I) atestigua que él fué constituído Apóstol no por los hombres, sino por Jesucristo y Dios Padre. Y otro tanto podían decir los demás Apóstoles.

Además, nunca leemos en las Sagradas Escrituras que los sacerdotes fueron nombrados por autoridad del pueblo, sino por los Pontífices y Prelados; así vemos que San Pablo ordenó a Timoteo y a Tito. Ya lo dice en la primera a Timoteo (cap. 4): *No tengas en poco la gracia que hay en ti, que te ha sido dada por profecía con imposición de manos de los presbíteros.* Lo mismo dice en la segunda a Timoteo (cap. I). Y a Tito (cap. I) escribe: *Yo te dejé en Creta para que arregles lo que falta y pongas presbíteros en las ciudades.* A los Hebreos (capítulo 5) dice: *Y ninguno usurpe para sí esta honra, sino el que es llamado de Dios como Aarón.* Dice llamado por Dios, no por el pueblo, como quiere el impío Lutero. Y Dios fue ciertamente el que constituyó sacerdote a Aarón y no la plebe, como se ve en el cap. 28 del «Exodo».

En fin, que en todas las Escrituras no vemos nunca que los sacerdotes fueran nombrados por autoridad o consentimiento de la plebe, y aunque los sacerdotes gentiles fueran creados por sufragio popular, como los

sacerdotes de Hamón, tanto valía su consagración como su sacerdocio. Además, ya advierte San Pablo a Timoteo (I cap. 5) *que no imponga de ligero las manos sobre alguno;* luego los sacerdotes eran consagrados por los obispos y no por el pueblo. En consecuencia, la potestad eclesiástica no está primaria e inmediatamente en toda la Iglesia, sino en determinadas personas.

Se prueba ahora la tesis con argumento de razón. La potestad eclesiástica abarca la potestad de consagrar la Sagrada Eucaristía; la cual, como no se conceda sin consagración u ordenación, no puede estar inmediatamente en la comunidad o en la Iglesia, que tampoco puede consagrar u ordenar inmediatamente los ministros. Lo mismo se dice de la potestad de perdonar los pecados en el fuero interno o de la penitencia, que no está originariamente en la Iglesia. Si estuviera, resultaría, por la misma razón, que la potestad episcopal radicaría inmediatamente en la provincia o diócesis del respectivo obispo. Pero esto es falso. Nadie admite que el pueblo de una diócesis tenga inmediatamente la potestad episcopal o que de él se derive al obispo. Luego, *a pari,* tampoco está en toda la Iglesia.

Se confirma esto por la siguiente razón: Así como en la comunidad doméstica, o sea en la familia, la autoridad de gobierno no reside inmediatamente en ella, sino en el padre, así la de la Iglesia en el obispo, que es el varón o como el esposo de ella. Luego...

Además, como arguye Cayetano, es cierto que, según hemos dicho arriba, toda la potestad de la Iglesia residió en Cristo, Señor de la Iglesia, como en príncipe, no como en súbdito. Pero Cristo es todavía cabeza y príncipe de la Iglesia, pues *está con nosotros hasta la consumación de los siglos* (Mat. 28), *es Juez de vivos y muertos*

(Act. 10) *y es Dios que vive y reina por los siglos de los siglos* (Apoc. 1).

San Pablo, hablando de este reino del Señor, dice: (1 Cor. 1): *Mas cada uno en su orden: las primicias, Cristo; después, los que son de Cristo, que creyeron en su advenimiento. Luego será el fin, cuando hubiere entregado el Reino a Dios y al Padre, cuando hubiere destruído todo principado y toda virtud y potestad.* Porque es necesario que El reine *hasta que ponga todos sus enemigos debajo de sus pies.* Luego a Cristo le pertenece ordenar lo referente a su delegado y vicario, que recibe de El su poder y no de la Iglesia, la cual no es señora por naturaleza, sino sierva de Cristo por haberla El redimido. De donde se deduce que así como no tiene el príncipe de la Iglesia autoridad que ella le dé, así tampoco su Vicario.

Se prueba también que Cristo sea todavía cabeza de la Iglesia; porque si no, no sería sacerdote eterno, ya que no hay sacerdotes más que en la Iglesia. Esto se confirma porque los santos y doctores llaman al Sumo Pontífice no Vicario de la Iglesia, sino Vicario de Cristo, y así es Vicario de Cristo el sucesor de Pedro como lo fué San Pedro, al cual, lo mismo que a los demás Apóstoles, en el prefacio de su fiesta, llama la Iglesia Vicarios de Dios. *Para que sea gobernada*—dice—*por los mismos rectores que quisiste fueran vicarios de tu obra.* La Glosa, al comentar aquello de San Mateo (cap. 16) *Tú eres Pedro,* dice que San Pedro fué Vicario de Cristo.

Y lo mismo arguye Cayetano: Señal clara de que esta potestad no reside primaria e inmediatamente en la Iglesia es que ella no puede reservársela o retenerla ni entregarla a dos o tres personas, lo cual podría hacer si tuviera el derecho de principado, como puede la república, en orden al gobierno civil, reservarse la autoridad

o crear cónsules y tribunos superiores a la autoridad real, como eran los éforos entre los lacedemonios y los senadores superiores al príncipe entre los venecianos. Pero esto no puede hacerlo la Iglesia, como probaremos luego.

Además, no se puede entregar la autoridad a una comunidad cuya mayor parte no es capaz de tenerla, lo cual sucede en la Iglesia, donde hay muchos incapacitados para tenerla; luego no está inmediatamente en ella. Ya lo probaremos respecto de las mujeres, los niños y probablemente de otros muchos.

Y cuando alguna cosa se entrega inmediatamente a una comunidad, los miembros de ella guardan entre sí, y respecto a lo que se entrega, una relación de igualdad, absolutamente hablando, como sucede en la república respecto de la potestad civil. Pero en la Iglesia no todos tienen la misma relación con las llaves, como consta y luego disputaré; luego...

Por último, la potestad espiritual de la antigua ley no se entregó a todo el pueblo, sino a la tribu de Leví; luego con menor razón debía darse a todo el pueblo una potestad tan sublime como la de la ley evangélica.

Solución de los argumentos.—Al primer argumento puesto al principio de esta cuestión respondo negando la consecuencia. La diferencia y la razón están bien claras. La potestad civil, como ya se ha dicho, no tiene más que fin y efectos naturales, y, por lo tanto, es una potestad que da la naturaleza. Lo que da la naturaleza es común y conviene, ante todo, a la especie y a la comunidad, como el ser mortal conviene al hombre; pero la potestad eclesiástica es sobrenatural y dada por Dios para fines sobrenaturales; por donde la república no es dueña de tal potestad, sino sierva de ella, como antes se ha dicho. Cristo es Rey y Señor no por obra de la comuni-

dad, sino por poder de Dios; por lo cual no nos importan aquí las relaciones de las personas particulares con la comunidad, porque si bien la comunidad es primero y superior, y los particulares son súbditos y de orden inferior, en lo tocante a esta potestad todo depende de la obra y voluntad de Cristo, autor principal de ella. Por eso la república espiritual tiene a Cristo por Rey, y la potestad de la Iglesia es una potestad que ocupa el lugar de la de Cristo.

Y si instas que la república cristiana se ordena a lo espiritual y es un cuerpo, como dice San Pablo a los Romanos, cap. 12, y en la 1.ª a los Corintios, cap. 12, y que por serlo sucedería lo que en el cuerpo natural, que lo que a una parte conviene, principal y primeramente, conviene también al todo, como, por ejemplo, en el hombre, que más bien es el hombre el que ve y no el ojo, y la facultad de oír más pertenece al hombre que a los oídos, y así de las demás facultades, y que de esto resulta que así como el ojo es más del hombre que de sí mismo, así también en el cuerpo místico de la Iglesia la potestad espiritual es más de toda ella que de los individuos particulares; responderíamos a esto que ya dijo Aristóteles que ni la parábola ni la analogía han de ser en todo semejantes al objeto a que se refieren, porque entonces serían el objeto mismo.

5. Por eso, como dice Santo Tomás en la 3.ª parte, cuest. 8, aunque el cuerpo natural y el místico en muchas cosas se parezcan, se diferencian en no pocas no sólo en cuanto al ser material, cuya resistencia natural debe existir toda junta y, en cambio, la de la Iglesia se compone de todos los fieles, desde el justo Abel hasta la consumación de los siglos, sino también, y mucho más, en cuanto a lo espiritual. Un hombre aislado es

capaz de la gracia y de cualquiera otra forma espiritual; pero ésta no puede convenir inmediatamente al todo o a toda la Iglesia. Cierto que todas las partes son precisamente por el todo; pero los hombres, dentro de la Iglesia, son por Dios y por sí mismos solamente, y en este caso, el bien privado no se ordena al bien general, al menos de una manera precisa y principal. Y así como ni la gracia, ni la fe, ni la esperanza, ni cualesquiera otras formas sobrenaturales, están inmediatamente en toda la comunidad, así tampoco lo está la potestad espiritual, que es tan sobrenatural o más que aquéllas.

6. A la confirmación del argumento respondo, con Cayetano, concediendo que en el Concilio reside toda la potestad eclesiástica por razón de su universalidad. Por eso, en nombre del Concilio se absuelve, se condena y se dan decretos, como leemos en los «Hechos de los Apóstoles» (cap. 15): *Congregados en uno, nos ha parecido... y porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...* Por eso no hay más que una sola potestad en el Concilio, y aunque algunos se opongan, sin embargo, en nombre de todo el Concilio se legisla y se dice que todo el Concilio hace esto o lo otro.

Pero no tiene tal potestad que represente a toda la Iglesia universal, como equivocadamente creen otros, por encargo o comisión inmediata de Cristo a toda la Iglesia o al Concilio, sino sólo porque es la reunión de todas las potestades eclesiásticas, y, por lo tanto, el Concilio no tiene más poder que el que resulta de todas ellas reunidas y de las que les están subordinadas.

De aquí se deduce que tal potestad no la tiene el Concilio inmediatamente por derecho divino, sino por consentimiento y deseo de los prelados, que por sí mismos

quieren constituir una autoridad y como un solo cuerpo. Y no sólo en el Concilio universal, sino en el Sínodo provincial y de todo el Oriente, si todos se reúnen para celebrar Concilio, no habrá más que una autoridad en todo él por razón de su totalidad. Señal de ello es que, aun siendo todos los obispos iguales, esto es, ninguno superior a otro, los decretos del Concilio obligarían a todos, y ninguno en particular podría derogarlos; y, sin embargo, es bien claro, pues ni los mismos adversarios suponen lo contrario, que los obispos no tienen autoridad proveniente de los fieles de sus provincias, ni hay tampoco una potestad eclesiásica que radique inmediatamente en la provincia, porque entonces habría que ponerla también en la parroquia, lo cual es evidentemente absurdo. Luego la misma relación hay entre el Concilio ecuménico y la Iglesia universal, que entre el Concilio provincial y la provincia eclesiástica; pensar otra cosa son imaginaciones.

Por consiguiente, la potestad del Concilio depende solamente de la voluntad de los prelados que establecen una autoridad a la cual ellos se someten como partes al todo; el querer congregar un Concilio significa que quieren someterse a sus decretos.

A la segunda confirmación digo, en primer lugar, que esto sólo se halla en los Concilios más recientes, como el de Basilea y el de Constanza, y no en los antiguos. Ni es de extrañar que se hayan equivocado en la manera de hablar.

En segundo lugar, respondo lo que ya he dicho antes, que los prelados representan a la Iglesia, no como vicarios o legados, sino como padres, pastores y tutores de ella. Se sigue de aquí, en contra de la opinión o imaginaciones de algunos escolásticos, que si por acaso se reunieran todos los obispos de la cristiandad en un lugar, pero sin intención de celebrar Concilio, toda aquella multitud no tendría ninguna potestad eclesiástica inmediata. Esta se la da su voluntad, no el lugar ni la reunión material. Luego ninguna potestad conjunta tenían cuando estaban en sus diócesis, ni la tienen cuando están en el mismo lugar o en el mismo templo. De lo contrario, sucedería que si los obispos de una nación se juntaban en la corte para visitar al rey, ya estaba reunido el Concilio.

Y si arguyes que esto es fallar que el Concilio no es superior al Papa, contra la opinión de los doctores de París (porque si en el Concilio no hay más que lo que de los Padres procede, se sigue evidentemente que no hay autoridad superior al Papa), respondo, en primer lugar, que ahora no intento tratar de aquella odiosa comparación entre el Papa y el Concilio.

En segundo lugar, afirmo que cuanto he dicho hasta ahora no se opone a la opinión de aquellos doctores sobre tal comparación. Véngale al Concilio la autoridad de donde quiera, aunque sea de los mismos prelados, se puede sostener que tiene más autoridad el Concilio que el Papa, y el Concilio provincial, más que cualquier obispo solo.

Si esto no satisface, puede sostenerse que la autoridad del Concilio viene inmediatamente de Dios, no porque represente a la Iglesia universal, sino porque es el conjunto de todos los prelados de ella, y esto, aunque todos los cristianos pensaran lo contrario. Y aun con esta solución pueden sostenerse las dos opiniones contrarias respecto a la comparación entre el Papa y el Concilio.

Del segundo argumento trataré más tarde, cuando discuta a quién pertenece la elección del Sumo Pontífice. Pero desde ahora niego que los Cardenales elijan al

Papa en nombre de la Iglesia universal, sino, como diré más tarde, por ley eclesiástica u ordenación del Romano Pontífice.

Digo también que, aun concediendo que a la Iglesia universal le pertenezca la elección, no es legítima esta consecuencia: *luego en la Iglesia está inmediatamente la potestad o la autoridad eclesiástica.*

El antecedente es bien conocido en el derecho, a saber, que no es necesario que los electores tengan aquella misma autoridad para la cual van a elegir una persona, como se ve en las elecciones de emperador. Más aún; los electores de abades no tienen autoridad ni dignidad alguna, sino poder para aplicar la dignidad al electo.

Al tercer argumento respondo lo que responde Cayetano en su «Apolog.», cap. 2. Para comprenderlo hay que saber lo que significa la palabra Iglesia en aquel lugar: *Dic Ecclesiae: díselo a la Iglesia.* Como aquí se trate de una Iglesia que debe oír y juzgar, puede tomarse en tres sentidos: por toda la Iglesia universal, por una Iglesia particular o indistintamente por cualquier Iglesia.

Digo, pues, que en este caso no puede significar la Iglesia universal, pues está claro que para corregir a un hermano no necesito ir al Concilio universal; y, además, porque las mismas palabras que dijo a la Iglesia, dijo a Pedro: *Todo lo qu atares en la tierra...*; y si dicen que la Iglesia tiene esta potestad, tampoco puede negarse que la tenga San Pedro. Luego no debe entenderse sólo por la Iglesia universal.

Y más claramente se entiende que no debe tomarse por una iglesia particular, la de Milán, por ejemplo, porque tampoco convendría acudir a ella para la corrección fraterna, ni a toda la reunión de la Iglesia para que haga la corrección.

Por consiguiente, debe tomarse la Iglesia indistinta e indefinidamente, en el sentido de que a ella le toca juzgar a los hermanos delincuentes, sin determinar a cuál Iglesia. Y como el acusador tiene el mismo fuero que el reo, la Iglesia a que se refiere debe ser la propia, ya común o ya superior del delincuente. Y con esto se ve claro el sentido de este precepto.

Pero se duda qué significa la palabra Iglesia en ese lugar. Digo que significa la reunión o concurso de fieles. Mas los contrarios dicen que significa, no la reunión de fieles en sí misma, sino con sus prelados, esté presente el Papa o no lo esté. Yo demuestro que no es ese el sentido literal; porque debe ser siempre el mismo respecto de cualquier pecador. Y es cierto que si el pecador pertenece a la Iglesia de Milán y hay que tratar de corregirlo, no basta decírselo a la Iglesia de Milán, esto es, a los fieles milaneses, esté o no esté presente el obispo. Por lo tanto, digo que, aunque la palabra Iglesia signifique la reunión de los fieles, sin embargo, por las palabras que siguen, *si no oyere a la Iglesia...*, y *Todo lo que atareis en la tierra...*, se ve que hay que tomarla por una Iglesia que tenga autoridad. Y como no se dé Iglesia con autoridad sin prelado, claro es que no puede tomarse a la Iglesia sólo por la congregación de los fieles sin el prelado, sino incluyendo a éste.

Lo cual se prueba también de otra manera: Si en el nombre de Iglesia no se incluye el prelado, una de dos; o hay que decir que una Iglesia particular tiene potestad de jurisdicción, aun oponiéndose el obispo, o que por la palabra Iglesia no se entiende la comunidad de los fieles. Es cierto que al decir *Díselo a la*

Iglesia se entiende a una Iglesia que tiene poder para excomulgar, y por lo mismo es cierto también que en ese texto por la palabra Iglesia se entiende el prelado que es cabeza de ella. Decírselo a él es decírselo a la Iglesia, pues el juicio del obispo es el juicio de la Iglesia, a la manera que el excomulgado por el obispo se dice que está excomulgado por la Iglesia. Así, pues, si el texto dice: *Dilo a la Iglesia*, y no: *Dilo al obispo*, es porque se sobreentiende que se debe decir al obispo, no como particular, sino en el fuero o tribunal público, y por eso se llama el fuero, o tribunal o juicio de la Iglesia. Y esto se manifiesta claramente porque el uso de este precepto en la Iglesia es tal que al declarar el pecado del hermano al prelado, entendemos que se declara a la Iglesia.

Dijo también: *Todo lo que desatareis*... etc. Y lo dijo en plural, porque aunque los juicios de la Iglesia se hagan por la autoridad de un solo prelado, sin embargo, muchos intervienen en ellos; o más lisa y llanamente, porque habría en lo futuro muchos prelados y muchas Iglesias.

Afirmo, pues, con Cayetano, que en este lugar del capítulo 18, de San Mateo, no se ve que haya concedido ninguna potestad. Si manda que se diga a la Iglesia, sólo manda denunciar al pecador y no da ninguna potestad; y por aquellas palabras: *Si no oye a la Iglesia, tenlo por gentil y publicano*, no manda más que evite el trato del pecador; y por aquellas otras: *Todo lo que desatareis en la tierra*... etc., no se dió ninguna potestad; porque las mismas palabras se dijeron a Pedro y ninguna potestad se le dió, sino después, cuando, según San Juan (cap. últ.), se dijo: *Apacienta mis ovejas*. Esas palabras significan la eficacia que había de

tener el futuro poder de la Iglesia, que no lo concede entonces, sino que lo promete o lo supone.

Finalmente, para que sean verdaderas y ciertas todas aquellas palabras no se necesita que la Iglesia reciba inmediatamente la potestad de Cristo, sino que basta que la reciba de su prelado, o de todos los prelados reunidos o del mismo Papa; aun así tiene poder y todos estamos obligados a escucharla. Luego, inútilmente se inventa tal potestad.

Resulta, pues, de todo esto, que de aquel texto del capítulo 18, de San Mateo, de ninguna manera se deduce que tenga la Iglesia por derecho divino ninguna autoridad inmediata, ni que la tenga el Concilio; aunque esto último pudiera sostenerse en el sentido explicado. Y he tratado largamente esto, porque ese testimonio es el único de las Sagradas Escrituras que aducen los adversarios para probar la autoridad inmediata y por derecho divino de la Iglesia universal y del Concilio.

Añade Cayetano, que el Sacramento del Orden fué instituído el día de la Cena; y que, por consiguiente, cuando fueron dichas aquellas palabras del cap. 18, de San Mateo, no existía la potestad de los obispos y presbíteros, ni dió tal potestad al Concilio, que se compone de obispos y presbíteros.

Al cuarto argumento no hace falta responder muy largamente. Lo primero que digo es que con más razón se llama ministros de la Iglesia a los distintos prelados que al Papa; y que es cierto que no se llaman ministros de la Iglesia, porque de ella recibieran su autoridad, sino, o porque sirven a la Iglesia, o porque han sido instituídos en ella o por el Príncipe de ella. Y es evidente que aunque ninguna autoridad demos a la Iglesia, siempre se llamarán sus ministros.

Además, que tanto el Papa como los demás prelados se deben llamar ministros de Cristo más que de la Iglesia, consta por el Apóstol San Pablo en la segunda a los Corintios, cap. 2: *Si algo he dado lo he dado por vosotros en la persona de Cristo*; y en la primera a los Corintios, capítulo 4, dice: *Así nos estime el hombre como ministros de Cristo*; y lo mismo en otros lugares.

Toda potestad espiritual y eclesiástica es un don de Dios y absolutamente sobrenatural. Y así como los otros dones, la gracia, la caridad, la fe y la profecía se concedieron primeramente, no a la Iglesia, sino a los particulares; y la Iglesia tiene fe porque creen algunas personas; pues así también la potestad eclesiástica se dió primero a determinadas personas, y por ellas la tiene la Iglesia.

Y sería una invención sofística imaginar que la comunidad de los fieles tiene una potestad que nunca había de usar, porque todos los negocios se gobiernan siempre por los prelados, que descienden de los Apóstoles. Tampoco habría necesidad de poner la autoridad inmediata en la república civil si hubiera en ella por naturaleza suficientes príncipes para su gobierno

SEGUNDA CUESTION

Si la potestad eclesiástica está en todos los cristianos

SUMARIO

1. TODOS LOS CRISTIANOS NO SON SACERDOTES NI IGUALES, SINO QUE HAY GRADACIÓN EN LA IGLESIA Y DIVERSOS OFICIOS EN LA POTESTAD ECLESIÁSTICA.
2. SI HAY ALGUNOS CRISTIANOS QUE NO SON CAPACES DE LA POTESTAD ECLESIÁSTICA.
3. LAS MUJERES NO PUEDEN SER SACERDOTES, NI RECIBIR NINGUNA ORDEN, NI TENER POR DERECHO DIVINO POTESTAD ECLESIÁSTICA ALGUNA.
4. LAS ABADESAS Y DEMÁS MUJERES DE MONASTERIOS DE RELIGIOSAS NO TIENEN POTESTAD NI JURISDICCIÓN ALGUNA ESPIRITUAL.
5. SI LAS MONJAS DEBEN OBEDECER A SUS ABADESAS.
6. POR DERECHO DIVINO, NINGÚN CRISTIANO, EXCEPTO LAS MUJERES, ESTÁ EXCLUÍDO DE TENER POTESTAD ECLESIÁSTICA, TANTO DE ORDEN COMO DE JURISDICCIÓN.
7. EL APÓSTOL SAN PEDRO TUVO TODA LA POTESTAD ECLESIÁSTICA, TANTO DE ORDEN COMO DE JURISDICCIÓN.

8. SI TODOS LOS APÓSTOLES RECIBIERON INMEDIATAMENTE DE CRISTO LA POTESTAD, O SÓLO LA RECIBIÓ SAN PEDRO Y DE ÉSTE LOS DEMÁS.

9. TODA LA POTESTAD QUE LOS APÓSTOLES TUVIERON LA RECIBIERON INMEDIATAMENTE DE CRISTO.

10. SI LOS APÓSTOLES RECIBIERON IGUAL POTESTAD QUE SAN PEDRO.

11. SAN PEDRO FUÉ EL PRIMER MINISTRO Y EL PRÍNCIPE DE TODOS LOS APÓSTOLES POR LA AUTORIDAD Y LA POTESTAD QUE FUÉ SUMA SOBRE TODA LA IGLESIA.

12. NADIE MÁS QUE LOS APÓSTOLES RECIBIÓ DE CRISTO POTESTAD ECLESIÁSTICA ALGUNA.

13. ADEMÁS DE LOS APÓSTOLES, ALGUNOS OTROS TUVIERON POTESTAD ECLESIÁSTICA.

14. TODA LA POTESTAD, TANTO DE ORDEN COMO DE JURISDICCIÓN, QUE TUVIERON LOS APÓSTOLES DE CRISTO, CONTINUÓ EN LA IGLESIA DESPUÉS QUE ELLOS MURIERON.

15. LOS GRADOS QUE HAY EN LA IGLESIA DURARÁN EN ELLA HASTA EL ÚLTIMO JUICIO Y HASTA LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS.

16. LA POTESTAD DE ORDEN DE LA IGLESIA SE DERIVA Y DEPENDE TODA INMEDIATAMENTE DE LOS OBISPOS.

17. MUERTO SAN PEDRO, PRÍNCIPE DE LOS APÓSTOLES, TUVO UN SUCESOR CON IGUAL AUTORIDAD Y POTESTAD DE JURISDICCIÓN EN TODO EL ORBE.

18. MUERTO SAN PEDRO, LA IGLESIA TIENE PODER PARA SUSTITUIRLO E INSTITUIR OTRO EN SU LUGAR, AUNQUE SAN PEDRO NADA HUBIERA DETERMINADO ACERCA DE ESTO.

19. A QUIÉN PERTENECE LA ELECCIÓN DEL SUMO PONTÍFICE

SI NO HAY CARDENALES O SON NEGLIGENTES O TIENEN PERNICIOSAS DISCUSIONES ENTRE SÍ.

20. NO PARECE QUE PERTENEZCA A TODO EL CLERO LA ELECCIÓN DEL SUMO PONTÍFICE SI NO HAY CARDENALES O SON NEGLIGENTES...

21. VACANTE LA SEDE APOSTÓLICA, A QUIÉN PERTENECERÍA LA ELECCIÓN DEL SUMO PONTÍFICE ATENDIENDO SÓLO AL DERECHO DIVINO.

22. EL APÓSTOL SAN PEDRO, SOLO O CON LOS DEMÁS APÓSTOLES, PUDO ESTABLECER LA FORMA Y EL ORDEN PARA ELEGIR SU SUCESOR DESPUÉS DE SU MUERTE.

23. SAN PEDRO PUDO ELEGIR SUCESOR, QUE, MUERTO EL SANTO, SERÍA PAPA SIN NECESIDAD DE ELECCIÓN.

24. LA FORMA DE ELECCIÓN VIGENTE AHORA EN LA IGLESIA NO ES DE DERECHO DIVINO.

25. LA FORMA DE ELECCIÓN DE SUMO PONTÍFICE PROVIENE DE LA DETERMINACIÓN DE LA IGLESIA O DE LOS PAPAS, Y POR LO MISMO PUEDE SER CAMBIADA POR LA MISMA AUTORIDAD.

26. LOS DEMÁS APÓSTOLES NO TUVIERON SUCESORES CON LA MISMA POTESTAD Y AUTORIDAD DE JURISDICCIÓN.

27. CUALQUIERA DE LOS OTROS APÓSTOLES PUDO NOMBRAR SUCESOR, SI NO UNIVERSAL, AL MENOS EN CADA PROVINCIA, EL CUAL SERÍA VERDADERO OBISPO DE ELLA.

28. LOS APÓSTOLES PUDIERON NO SÓLO NOMBRAR SUCESORES, SINO DETERMINAR TAMBIEN QUE ÉSTOS NOMBRARAN A LOS SUYOS.

29. CUALQUIER OBISPO PUEDE DAR LEY PARA QUE LOS PRESBÍTEROS ELIJAN OBISPO O ESTABLECER CUALQUIERA

OTRA FORMA DE ELECCIÓN SIN CONSULTAR A LA SEDE APOSTÓLICA.

30. LOS SUCESORES DE SAN PEDRO PUDIERON Y PUEDEN A SU VOLUNTAD NOMBRAR OBISPOS EN TODAS LAS PROVINCIAS, QUITAR TODAS LAS LEYES DADAS SOBRE ESTA MATERIA, DARLAS NUEVAS, DIVIDIR LAS PROVINCIAS Y HACER TODO LO QUE A ESTO SE REFIERA, SEGÚN SU JUICIO Y POR SU AUTORIDAD.

Conviene que antes que lleguemos a la verdad firme y legítima rechacemos las opiniones falsas y espúreas, y para lograrlo mejor, propongo esa nueva cuestión: *Si la potestad eclesiástica está en todos y cada uno de los cristianos.*

Todos los autores católicos convienen en el sentido de esta cuestión; sin embargo, modernos herejes rechazan con increíble atrevimiento la opinión de la Iglesia afirmando y defendiendo que todos los cristianos son igualmente sacerdotes y que no hay distintos grados de orden en la Iglesia. Y no se molestan en traer muchas razones o testimonios para comprobarlo, sino que, según su costumbre, interpretando torcidamente y en su favor alguno que otro texto de la S. Escritura, sostienen rabiosamente su herejía y defienden su secta. Bástenos citar, en primer lugar, las palabras del atrevido Lutero en su libro «De abroganda Missa privata», que dicen así: *Todos nosotros somos sacerdotes con el mismo sacerdocio de Cristo, pues somos cristianos, esto es, hijos del Sumo Sacerdote Cristo; y en ninguna parte de la Sagrada Escritura leemos que de los sacerdotes tonsurados y ungidos sean algunos en el Nuevo Testamento distintos de los laicos.* Y más adelante: *Es sentencia irrefragable que en el Nuevo Testamento no hay sacerdotes visibles que se diferencien de los laicos; los que hay, no lo son*

por testimonio o autoridad de la Sagrada Escritura, ni han sido llamados por Dios. ¿De dónde vienen, pues, sino del Diablo? Y en otro lugar dice que los niños, las mujeres y todos los cristianos pueden absolver de los pecados. Y trae aquel texto de la primera de San Pedro (cap. 2): *Mas vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, gente santa, pueblo de adquisición;* y aquel otro: *Y sobre ella vosotros mismos, como piedras vivas, sed edificados casa espiritual, sacerdocio santo.*

Consta, pues, que aquí San Pedro habla de todos los fieles en general y no sólo de los ordenados de sacerdotes. Además, San Juan, en el «Apocalipsis», cap. 5, dice: *Mas serán sacerdotes de Dios y de Jesucristo.* Esto pretende Lutero que se dijo de todos los cristianos; y lo mismo aquello de San Mateo (cap. 18): *Todo lo que desatareis sobre la tierra...*, jura que se dijo a todos los fieles.

1. Contra todos los herejes establezco la siguiente tesis: *No todos los cristianos son sacerdotes a la manera de los que están ordenados por la Iglesia*, esto es: que tengan potestad para consagrar la Eucaristía y absolver de los pecados. O digámoslo mejor con otras palabras: *Ni todos los cristianos son sacerdotes ni todos son iguales, sino que hay gradación en la Iglesia y diversos grados en la potestad eclesiástica.*

Brevemente resolveré esta cuestión y toda la disputa. No siendo esta discusión con los católicos, sino con los herejes, ninguna utilidad sacaría con argumentar largamente ante una reunión creyente y piadosa. Además, preclaros varones, como el obispo de Rochester y Yodoco Clitoveo, han escrito doctísima y ampliamente sobre esto contra Lutero, y sé que os son familiares.

Probaré, pues, la conclusión toda a la vez. Primera-

mente por aquello del Apóstol a los Romanos (cap. 12), donde dice que la Iglesia es como un cuerpo místico, compuesto de diversos órganos y miembros: *Porque así como en un cuerpo tenemos muchos miembros, mas todos los miembros no tienen una misma operación, así muchos somos un solo cuerpo de Cristo, y cada uno miembro unos de otros. Mas tenemos dones diferentes según la gracia que nos ha sido dada.*

Y a los Corintios (primera, cap. 12), escribe: *Porque así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aunque sean muchos, son no obstante, un solo cuerpo, así también Cristo.* Y un poco más adelane dice: *Porque tampoco el cuerpo es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: porque no soy mano, no soy del cuerpo, ¿deja por eso de ser del cuerpo? Si todo cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Y si todo fuera oído, ¿dónde estaría el olfato? Mas ahora Dios ha puesto los miembros en el cuerpo cada uno de ellos así como quiso. Y si todos fuesen un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Mas los miembros en verdad son muchos; pero el cuerpo es uno solo.* Y al principio del mismo capítulo dice: *Hay repartimiento de gracias; mas uno mismo es el espíritu. Y hay repartimiento de ministerios; mas uno mismo es el Señor...*

Pregunto ahora a las almas piadosas y creyentes que me escuchan: Si en la Iglesia todos son iguales, ¿cómo puso Dios en el cuerpo de ella, al decir de San Pablo, diferentes miembros: manos, pies, ojos y oídos? Para Lutero todos somos ojos: ¿dónde están, pues, los pies? Y ¿cómo puede ser cierto lo que San Pablo afirma en la misma carta: *El ojo no puede decir a la mano: no te he menester; ni tampoco a los pies: no me sois necesarios?*

A la verdad, si creemos a Lutero, los pies podrán decir a la cabeza: no te necesitamos; ya que él enseña que los pies, esto es, la plebe, no necesitan de la cabeza, esto es, de los sacerdotes, puesto que todos son sacerdotes.

San Pablo dice también en la misma Epístola: *Y así, a unos puso Dios en la Iglesia primero Apóstoles; segundo, profetas; tercero, doctores;* y sigue enumerando los diversos grados de la Iglesia, con lo cual parece que el santo Apóstol quiere quebrantar la ambición de los que pretendían la igualdad de todos en ella; o también reprimir la soberbia de los que por tener un grado superior despreciaban a los inferiores; o también advertir al pueblo que no creyese pertenecer menos al cuerpo de Cristo por no tener ningún grado eclesiástico.

En el mismo sentido escribe a los Efesios (cap. 4), diciendo: *Y El mismo, en verdad, dió a unos el ser Apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas y a otros pastores y doctores para la consumación de los santos, a fin de que trabajen en el ministerio para edificar el cuerpo de Cristo.* Y San Juan, en el «Apocalipsis» (cap. 21), dice: *Y yo, Juan, vi la ciudad santa, la Jerusalén nueva que de parte de Dios descendía del cielo y estaba hermoseada, como una esposa ataviada para su esposo.*

¿Qué clase de ciudad sería la Iglesia, sin magistrados, sin directores y sin ningún orden entre los ciudadanos, sino en completa igualdad, o mejor dicho, en verdadera confusión, como una turba que obra por su voluntad y por su capricho? Para que haya ciudad no basta, como dice el orador, que se junte en un lugar una multitud de hombres.

El Apóstol avisa (Timoteo, I, cap. 5) que no se apresure a hacer la imposición de manos, esto es, a consagrar sacerdotes; y en el cap. 4 lo dice también: *No*

tengas en poco la gracia que hay en ti, que te ha sido dada por profecía con imposición de manos de los presbíteros. Y en la Epístola 2, cap. 1, le dice: *Por lo cual te amonesto, que avives la gracia que hay en ti por la imposición de mis manos.* Y a Tito, cap. 1, le avisa *que ponga presbíteros en las ciudades.* Esto mismo hicieron San Pablo y sus compañeros, como leemos en los «Hechos de los Apóstoles». Y a los presbíteros de Asia que fueron a verle en Mileto, les dijo: *El Espíritu Santo os ha puesto por obispos para gobernar la Iglesia de Dios.*

El mismo Apóstol distingue claramente entre los sacerdotes y el pueblo cuando dice a los Corintios (I, capítulo 3): *Somos coadjutores de Dios; vosotros sois labranza de Dios.*

Pero advierto que no os agrada esta discusión, ni que emplee argumentos innecesarios para probar una cosa tan cierta, así que la dejaremos dando por cierta esta conclusión: *No todos los cristianos son iguales en potestad eclesiástica.*

Con razón Tertuliano, de autoridad gravísima en lo tocante a los primeros tiempos de la Iglesia, abomina en su libro «De Praescrip. haereti.», no sólo de que los herejes digan que todos los cristianos son, con igual derecho, sacerdotes, sino de las órdenes tan dudosas que confieren. *Hoy es uno obispo, mañana otro: el que hoy es diácono, mañana es lector; el que hoy es presbítero, mañana, lego.* Y era porque entre ellos los oficios sacerdotales se encargaban a los legos.

2. Pero nace de esta cuestión una duda que no debemos pasar por alto, a saber: *Si todos los cristianos son capaces de la potestad eclesiástica.* Y se duda, en primer lugar, de si las mujeres son capaces de recibir órdenes y de tener potestad eclesiástica.

Parece que sí lo son por aquello que dice San Pablo a los Gálatas (cap. 3): *No hay judío ni griego; no hay siervo ni libre; no hay hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Jesucristo.* Por lo cual parece que no han de ser alejadas las mujeres de servir a Cristo en la jerarquía eclesiástica.

Además, la profecía es de tanta dignidad como aquélla, y, sin embargo, se concedió algunas veces a las mujeres, como, por ejemplo, a Débora (4. Reg.).

3. No obstante estas razones, he aquí mi tesis: *Las mujeres no pueden ser sacerdotes, ni recibir órdenes, ni tener potestad eclesiástica alguna, por derecho divino.* Esta cuestión es defendida por todos los autores; y aunque no sería un absurdo defender la contraria, sin embargo, para no andar estableciendo nuevas tesis, a la manera de los jurisconsultos, probaré ésta según la opinión de los doctores.

En primer lugar, las órdenes sagradas y la potestad eclesiástica se ordenan a gobernar y dirigir el pueblo a su fin espiritual; lo que, según las Sagradas Escrituras, no conviene a las mujeres. Por eso dice el Apóstol en la 1.ª a los Corintios (cap. 14): *Las mujeres callen en las Iglesias, pues no les está permitido hablar, sino que deben estar sometidas, como lo dice la ley. Y si quieren aprender alguna cosa, pregunten en su casa al marido; porque indecente cosa es que una mujer hable en la Iglesia.* Y para que se vea que éste no es precepto de San Pablo, sino mandato divino, añade el Apóstol: *Si alguno se tiene por profeta o por espiritual, conozca que las cosas que os escribo son mandamientos del Señor.* En la 1.ª a Timoteo (cap. 2), dice: *La mujer aprenda en silencio con toda sujeción. Pues yo no premio a la*

mujer que enseñe, ni que tenga señorío sobre el marido, sino que esté en silencio.

Esto mismo se estableció en el Concilio Cartaginense, como se ve en dist. 23 cap. *Mulier*; y San Ambrosio es de la misma opinión, según se ve en causa 33 q. 5, cap. *Mulierem*.

Dice también el Filósofo que viene la corrupción a la república cuando el mando y el gobierno están en manos de las mujeres.

Además, Nuestro Señor no leemos que diese ninguna potestad a la mujer, ni siquiera a su Santísima y Sapientísima Madre, como se ve en la Cena y después de la Resurrección. Tampoco se les concede que gobiernen a sus maridos, sino que deben estar sometidas a ellos; y así se dice en el «Génesis» (cap. 3): *Estarás bajo el poder del marido*. Y lo que más me convence es que después de tantos años nunca escogió la Iglesia a ninguna mujer para la potestad y el ministerio eclesiásticos, a pesar de haber existido muchísimas tan santas y tan sabias.

El que nunca se haya hecho es para mí grande argumento en este caso y en otros parecidos, habiendo tantas ocasiones y tantas mujeres para hacerlo; porque si no se hizo es porque no era lícito ni podía hacerse. Así creo que no es lícito conferir ninguna orden a las mujeres, y si alguna vez se hizo, todo fué nulo.

Pero dando esto por ciero, se pregunta si las superioras de los monasterios de religiosas tienen alguna potestad eclesiástica, si no de orden por lo menos de jurisdicción, como la que tienen las abadesas que dan leyes y preceptos a la manera de los obispos.

4. Respondo que no se discute mucho esto entre los teólogos. Los jurisconsultos allá ellos piensen lo que

quieran. Yo, siguiendo a Santo Tomás (4. dist. 10. q. 1. art. 1; q. 3 ad 4; dist. 25, q. 2, art. 1, quaestiuncula 1, ad. 2), a P. Palude (4, dist. 19, q. 2, q. 3), a Durando (Ibidem) y a Silvestre (verbo *Abbatissa* § 3), establezco y pruebo la siguiente conclusión: *Las abadesas y demás superioras de monasterios de religiosas no tienen ni potestad ni jurisdicción espiritual alguna.*

Toda potestad espiritual viene de las llaves, mas como la mujer no puede tenerlas, porque son propias de los sacerdotes, tampoco puede tener jurisdicción espiritual. Y aunque algunos sin ser sacerdotes ni tener llaves, tengan jurisdicción espiritual, sin embargo, nadie puede tenerla si no es capaz de ser sacerdote y tener las llaves. Y se confirma esto porque los religiosos profesos, aunque no sean clérigos, no son de peor condición en cuanto a esto que las religiosas; y si aquéllos no tienen esa potestad, mucho menos ha de tenerla cualquier mujer. Además, las religiosas no pueden absolver o desatar; luego tampoco atar; porque ambas cosas pertenecen a la misma potestad.

Además, todo el que tiene jurisdicción fuera del foro de la penitencia, puede excomulgar, pues todo juez tiene fuerza coactiva; pero esto no puede hacerlo la mujer; luego...

Por otra parte, la mujer no tiene ciencia espritual ni le incumbe tenerla; luego no puede juzgar asuntos espirituales. Y cosa peligrosísima será encomendar la salud espiritual de las almas a quien no está capacitada para juzgar lo que es útil o nocivo para el bien de las almas.

De esto se deduce que la abadesa no puede mandar en forma de precepto, por ejemplo: en virtud del Espíritu Santo y de santa obediencia y bajo precepto; y si lo hace no obliga, del modo que obligaría un precep-

to del obispo o del abad o del prior. Sería absurdo darles a ellas una potestad que requiere grande ciencia para discernir qué cosas merecen censura y cuál sea esta obligación; ni aun podrán saber quién ha quebrantado sus preceptos.

5. Y si alguno preguntare *si las monjas están obligadas a obedecer a su abadesa,* respondo que sí; primero, porque tienen que guardar su regla, en la cual está comprendida la obediencia a la abadesa.

Digo, en segundo lugar, que tienen que obedecer a sus mandatos como los hijos o las hijas a los preceptos de sus padres; y sin que los padres tengan jurisdicción espiritual, pecan los hijos que no los obedecen. Tienen, pues, que obedecer las monjas a la abadesa, como tienen que cumplir los preceptos de su regla, siempre que no haya precepto especial.

O digo que no querer en absoluto obedecer a la abadesa es pecado mortal; pero la abadesa no puede mandar cosas nuevas.

Todo esto lo he dicho atendiendo al derecho positivo y no al divino; pues si bien la mujer no puede tener por derecho divino ni orden espiritual ni jurisdicción, podría tener alguna especie de potestad espiritual, como podrían tenerla los seculares, si el derecho no lo prohibiese; mas el derecho, en esta parte, no concede más a la abadesa que a los laicos.

6. Ultima conclusión sobre esta materia. — *Ningún cristiano, fuera de las mujeres, está excluído por derecho divino de la potestad eclesiástica, tanto de orden como de jurisdicción.* Y así afirmo con los doctores que hasta un niño o un loco pueden ser sacerdotes, y, en general, todos los cristianos. Y la diferencia que establecen los doctores es que éstos pueden llegar a encontrarse en estado de ejercer normalmente la potestad. El impedimento que tienen es accidental; pero el de las mujeres, no.

Sin embargo, los doctores dicen que los niños, por derecho divino, no pueden ser consagrados obispos, y que es nula su consagración; pero sus razones no me parecen fuertes. Porque si concedemos que pueden ser ordenados de sacerdotes, no veo qué inconveniente puede haber en que sean consagrados obispos. Pero dejemos esto así, ya que no puedo afirmar nada de cierto.

Hemos tratado hasta aquí de quiénes pueden y quiénes no pueden tener potestad eclesiástica. Nos falta tratar ahora de quiénes tienen esa potestad.

7. Para tomar las cosas desde el principio, la primera conclusión es ésta.—*El Apóstol San Pedro tuvo la potestad de orden y de jurisdicción.*

Esto se deduce del Evangelio. San Mateo (cap. 16) dice: *A ti te daré las llaves del reino de los cielos, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia.* San Juan (cap. últ.), dice: *Apacienta mis ovejas.*

Segunda conclusión.—*Todos los Apóstoles tuvieron potestad de orden y de jurisdicción.* También es evidente por el «Evangelio», porque a todos juntos se dijo: *Haced esto en memoria mía. A quien perdonareis los pecados... Todo lo que desatareis en la tierra...* (Luc. 22. Mat. 18. Joan. 20).

8. Pero hay algunas dudas acerca de esta conclusión. La primera es, si todos los Apóstoles recibieron la potestad inmediatamente de Cristo, o sólo la recibió San Pedro y los demás la recibieron de él. Ni aun siquiera está claro respecto de la potestad de orden, de la que parece había menos por qué dudar. Porque Santiago fué ordenado obispo de Jerusalén después de la

Ascensión del Señor por San Pedro, Santiago y San Juan, como consta por el cap. *Porro*, d. 66; y San Pablo y San Bernabé fueron ordenados por otros. En los «Hechos de los Apóstoles» leemos: *Separadme a Pablo y Bernabé*; y luego añade: *Imponiéndoles las manos los enviaron*. Aquí comenta la Glosa: *A la manera de los ordenados*. Y, sin embargo, no se puede dudar que San Pablo recibió de Cristo igual potestad que los Apóstoles. Luego, no parece cierto que todos los Apóstoles recibieron de Cristo toda la potestad de orden, si bien en lo relativo a esta potestad hay conformidad entre los autores.

Pero en lo tocante a la jurisdicción, buena parte de los escritores, y muy graves, ciertamente, entre ellos, pretende que *sólo San Pedro la recibió de Cristo y que los demás Apóstoles la recibieron de San Pedro*. Y lo prueban, en primer lugar, por la autoridad de tan graves varones, como Anacleto, Cipriano, Agustín, León y Alejandro. Yo me abstengo de citar sus palabras porque no tienen el sentido que quieren darle los que defienden esta opinión. El que quiera, puede verlas en el Cardenal Torquemada, libro II, cap. 54. Lo que quieren afirmar estos santos varones y doctores es únicamente que toda la autoridad que hubo después de San Pedro de él depende y en él tuvo su origen, y que San Pedro fué príncipe, no sólo de los demás Apóstoles, sino de toda la Iglesia de Cristo; lo cual, tan lejos estoy de negar, que tengo por error intolerable la opinión contraria.

Pero si no lo consiguen con testimonios, quieren probarlo con razones. La primera es ésta: Cristo no dió súbditos a los Apóstoles, luego tampoco les dió jurisdicción, que sin súbditos no tiene razón de ser. Y se prueba el antecedente. O los súbditos que les dió eran

todos los hombres o una parte determinada de ellos. Esto último no puede ser, porque no constando en el Evangelio cuáles eran, puede cada uno decir que eran éstos o aquéllos. Tampoco fueron todos los hombres, porque entonces habría muchos pastores, que por la misma razón tendrían en la Iglesia igual potestad, lo cual es dañoso para todo principado, pues, como ya lo dice Aristóteles: *La multitud de príncipes es nociva*; y el Evangelio: *Todo reino dividido será desolado*.

Además, ni habría un solo rebaño ni un solo pastor de la grey de Cristo, si hubiese muchos pastores iguales. Tampoco se entiende cómo podría ser San Pedro príncipe y cabeza de todos los Apósoles, si todos hubieran recibido de Cristo igual potestad que aquél.

9. Sin embargo, como del Evangelio parece deducirse lo contrario, establezco la siguiente conclusión: *Los Apóstoles recibieron inmediatamente de Cristo toda la potestad que tuvieron*.

Se prueba, en primer lugar, porque a todos se les dijo: *Todo lo que atareis sobre la tierra*... (Mat. 18); *haced esto en mi memoria* (Luc. 22); *A quienes perdonareis los pecados*... (Joan. 20; Mat. ulti.); *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. Como me envió el Padre, así os envío Yo a vosotros* (Joan. 20).

Además, Cristo a todos los hizo Apóstoles, como se ve por San Mateo, cap. 10; San Marcos, cap. 3; San Lucas, cap. 6; 1. Cor. 12. y Efes., cap. 4; pero al apostolado le pertenecen la potestad de orden y de jurisdicción, luego las recibieron de Cristo.

Para lo cual conviene advertir que tres cosas convienen a la dignidad del Apóstol. La primera es la autoridad para gobernar el pueblo cristiano; la segunda, la fa-

cultad de enseñar, y tercera, el poder de hacer milagros.

Se demuestran estas tres cosas. San Lucas, cap. 9, dice que *reuniendo Jesús los doce Apóstoles les dió poder sobre todos los demonios y para curar las enfermedades, y les envió a predicar el reino de Dios.* San Mateo (cap. ulti.) escribe: *El Señor les dijo: Id por el mundo universo y enseñad a todas las gentes, bautizándolas y enseñándolas a cumplir todo lo que os he mandado.* En la I a los Corint. (c. 12) se lee: *El puso ciertamente Apóstoles...*; y dice la Glosa: *Gobernadores y jueces de todos.* Luego si Cristo les hizo Apóstoles y no podían serlo sin ambas potestades, tuvieron que recibirlas de El.

Por otra parte, no es creíble que los demás Apóstoles recibieran autoridad menor de Cristo que San Pablo, el cual, toda la potestad que tuvo de El la recibió, pues afirma en la «Epístola a los Gálatas», cap. 1, que no recibió la potestad del hombre ni por el hombre. Y en el cap. 2 dice claramente que nada recibió de los demás Apóstoles, y en particular de San Pedro. *Nada me comunicaron*—dice el Apóstol—*los que parecían ser de más consideración. Porque el que obró en Pedro para el apostolado de la circuncisión, también obró en mí para con las gentes.* Luego creo que debe decirse y sostenerse que todos los Apóstoles recibieron iguales potestades de Cristo.

10. Pero queda una duda: *Si todos los Apóstoles recibieron igual potestad que San Pedro.* También en esto hay opiniones opuestas. Pero como tengo prisa para llegar a cosas más importantes, no me queda tiempo para exponer los fundamentos de las dos opiniones, así que establezco la siguiente conclusión, que considero la más cierta: *Todos los Apóstoles tuvieron igual potestad*

que San Pedro. Entiendo que la tenían igual en todo el mundo, y para todos los actos que San Pedro la tenía, salvo para aquellos que son propios del Sumo Pontífice, como, por ejemplo, convocar el Concilio general.

La primera parte se prueba por los lugares ya citados de San Mateo (cap. ult.): *Id por el mundo universo...*; lo cual manda a todos sin excepción: *Todo lo que desatareis...*; *A quien perdonareis los pecados...* Y por el de San Juan (cap. 20): *Como el Padre me envió...* Mas como Cristo fué enviado a todo el orbe, así envió El a todo el universo a los Apóstoles.

Que tuvieron potestad igual para todos los actos, puede probarse por lo que ya he dicho del apostolado, de cuya esencia es la autoridad para gobernar, la cual no hay motivo para limitar, porque ninguna razón hay para decir que alcanza a ciertos actos y no alcanza a otros. Pero se prueba mejor por las obras de los Apóstoles que en todas partes fundaban iglesias, nombraban obispos y daban leyes con su autoridad, y si se quita lo que sólo al Sumo Pontífice pertenece, no se ve qué otras cosas pudiera hacer San Pedro. San Pablo, en los caps. 1 y 2 de la «Epístola a los Gálatas» prueba de sobra que tiene igual potestad que San Pedro. San Cipriano, en su «Epist. De Unitate Ecclesiae» a Novaciano (24 q. 1), claramente sostiene esto mismo. Dice así: *Yo te digo esto: En efecto, los demás Apóstoles tenían igual porción de honor y potestad que San Pedro.* No se debe hacer caso de la Glosa, que quiere que esto se entienda nada más en cuanto al orden y dignidad de la consagración, y no a la plenitud de la potestad, pues lo contrario está bien claro para todo el que lea la carta de San Cipriano.

11. Y por que nadie sospeche que quiero aminorar

en lo más mínimo la dignidad, prerrogativas y primado de San Pedro, que confieso con la Iglesia católica y defiendo con todas mis fuerzas, establezco la segunda conclusión: *San Pedro, por su autoridad y potestad, fue el primero y el príncipe de los Apóstoles, con autoridad suma en toda la Iglesia.*

Varones doctísimos han escrito y publicado exactos y extensos volúmenes sobre esta materia; por eso yo la trataré brevemente, contentándome para probarla con algunos testimonios del Evangelio. El primero es de San Mateo, cap. 10: *Los nombres de los doce Apóstoles son éstos: el primero, Simón, que es llamado Pedro.* Sigue San Lucas, cap. 6: *Escogió el Señor a sus discípulos, de los que eligió doce, a los que llamó Apóstoles: Simón, por sobrenombre Pedro,* y *Andrés, su hermano.* San Marcos, cap. 3, los nombra y enumera por el mismo orden.

Con todo eso, no puede llamarse a San Pedro el primero, a no ser en la dignidad del apostolado o del pontificado, porque en el orden de la vocación el primero fué San Andrés, hermano de San Pedro, como consta por San Juan, cap. 1, el cual refiere que elegido San Andrés por Cristo, encontró a su hermano y le dijo: *Hemos hallado al Mesías. Y le llevó a Jesús.*

Es, además, un testimonio notabilísimo y evidente para todo espíritu no refractario y obstinado el que, dudando y murmurando los Apóstoles, a la pregunta del Señor respondió San Pedro: *Tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo.* A lo que dijo el Señor: *Bienaventurado eres, Simón Bar-Jona, porque la carne y la sangre no te lo revelaron, sino mi Padre que está en los cielos; y por eso te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y te daré las llaves del reino de los cielos* (Mat. 16).

Hasta un ciego puede ver que aquí se prometió a San

Pedro, por tan extraordinaria confesión, algo más que a los otros Apóstoles. San Lucas (cap. 22) dice: *Yo rogaré por ti; tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos.* Tan evidente es también aquel pasaje del capítulo último de San Juan, donde, después de preguntar a San Pedro dos veces si le amaba más que los demás Apóstoles, y habiéndole respondido él que sí dos veces, dijo el Señor: *Apacienta mis ovejas;* y, luego, *Apacienta mis corderos.*

Sólo un hombre perturbado y que quiera interpretar torcidamente un testimanio evidente puede negar que Cristo dió a San Pedro en aquel lugar mayor autoridad que a ninguno por su sobresaliente amor a Jesús. De estos dos últimos textos se deduce, además, que a San Pedro se le dió total autoridad en toda la Iglesia. Porque si a San Pedro no se le dió, ¿a quién se le dió entonces?

De donde se deduce que, aunque los demás Apóstoles tuvieron autoridad semejante a la de San Pedro en el sentido ya explicado, la de San Pedro era más eminente. Primero, porque era ordinaria, y la de los otros Apóstoles extraordinaria. Segundo, porque la de San Pedro duraría después y la de los otros no. Tercero, porque los demás Apóstoles no tenían autoridad unos sobre otros ni sobre Pedro, y éste la tenía sobre todos. Cuarto, porque la autoridad de los Apóstoles estaba subordinada a la de San Pedro, y la de éste prevalecía sobre la de todos.

12. Para terminar de una vez la explicación del texto: *Apacienta mis corderos* (ya que nos queda otro más difícil), pongo sobre esto la última conclusión: *Parece que, salvo los santos Apóstoles, nadie recibió ninguna potestad eclesiástica de Cristo.*

Si alguno la recibió, sería uno de los setenta y dos

discípulos; pero ninguno de éstos la recibió, luego es verosímil que nadie la recibiera. Que no la recibieron aquéllos se prueba porque en todos los lugares en que leemos que se dió la potestad a los Apóstoles no estaban los sesenta discípulos, luego...

Además, José, por sobrenombre Bernabé, era uno de los discípulos, como consta en el cap. 1 de los «Hechos de los Apóstoles», y en el cap. 4 se dice que era Levita, después de la Ascensión del Señor. Si Cristo le hubiera dado alguna potestad eclesiástica, no es de creer que le hiciera sólo Levita, porque las obras de Dios son perfectas.

Felipe, que predicó a los samaritanos y bautizó al eunuco de la reina Candace (Hechos, 8), no fue el Apóstol San Felipe, como creen muchos con poco fundamento, pues cuando bautizó a los samaritanos, éstos no recibieron al Espíritu Santo. Fué uno de los siete diáconos que dicen los «Hechos» en los caps. 6 y 21. Así lo entiende Santo Tomás, 4. dist. 2. q. 2 art. 4 ad 1; QUODLIB. II, art. 7; aunque explicando a San Juan (cap. 12) parece decir lo contrario.

Así, pues, no hay por qué dudar de que San Felipe fuera del número de los setenta y dos discípulos, pues quitando los Apóstoles, con razón se puede creer que fué el más notable pledicador y ministro del Evangelio, que era para lo que aquéllos fueron elegidos; sin embargo, no era presbítero, sino diácono solamente. Además, los siete diáconos elegidos para servir a las mesas (Hechos, 6) se cree que eran también de ese número. No es creíble que los escogieran de los neófitos para este fin, y, sin embargo, no eran presbíteros, como consta de cierto, ni tenían ninguna potestad espiritual. Luego los setenta y dos discípulos no fueron ordenados por Cristo, ni tuvieron potestad eclesiástica, que sin el orden

no puede darse. Resulta, pues, cierto que, *a excepción de los Apóstoles, nadie más recibió potestad eclesiástica*, y con esto tenemos ya el origen de ella: los doce Apóstoles, que fueron los primeros y los únicos que la recibieron de Nuestro Señor y Redentor Jesucristo.

Réstanos ahora tratar cómo llegó hasta nosotros esta potestad y cómo perdura en la Iglesia; con eso habremos terminado lo que intentábamos discutir respecto a ella.

13. Primera tesis sobre esta materia.—*Otras personas tuvieron potestad eclesiástica además de los Apóstoles.*

Se ve por la Sagrada Escritura. San Pablo nombró obispos a Tito y a Timoteo, como consta en la 1.ª Tim. 4 y 2.ª Tim. 1 y Tit. 1. Y el mismo Apóstol en la «Carta a los Efesios» manda y establece la manera de crear presbíteros (1 Timot. cap. 3; Tit. cap. 1; Hechos c. 20). San Pablo habla a los presbíteros de Asia, y San Juan, en el «Apocalipsis», nombra al obispo de Laodicea. Luego, además de los Apóstoles, otros tuvieron potestad eclesiástica.

14. Segunda tesis.— *Toda la potestad eclesiástica de orden y de jurisdicción que tuvieron los Apóstoles persistió en la Iglesia después que ellos murieron.*

Los diferentes grados de la autoridad eclesiástica fueron instituídos por Cristo, no sólo para el tiempo de los Apóstoles, sino para todo el que durara la Iglesia. Luego continuaron en ella después que aquéllos desaparecieron.

El antecedente es manifiesto. Dice San Pablo a los Efesios, cap. 4: *Y El mismo, a la verdad, dió a unos ser Apóstoles; a otros, Profetas; a otros, Evangelistas, y a otros, Pastores y Doctores para la consumación de los*

Santos, a fin de que trabajen en el ministerio, para edificar el Cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento de Dios, en varón perfecto según la medida de la edad cumplida de Cristo.

15. De donde se deduce que los *grados de la Iglesia durarán en ella hasta el juicio final y la resurrección de los muertos.*

San Pablo dice a los Hebreros (cap. 7): *Mudado el sacerdocio, es necesario que se haga también mutación de la ley.* Luego si desaparece el sacerdocio, debe desaparecer la ley. Por tanto, si no hubiera sacerdocio instituído por Cristo, tampoco habría ley. Mas la ley de Cristo es eterna, porque su testámento es eterno, como enseña San Pablo a los Hebreos (cap. 13) y el profeta Baruc, que en el capítulo 2 dice: *Les propondré otro testamento eterno,* y que además en el capítulo 4 llama a la ley de Cristo eterna; luego debe perdurar el sacerdocio instituído por Cristo, en el cual está comprendida toda la potestad espiritual.

Además, el sacerdocio de Cristo se entiende con relación a la Iglesia; si caducara o se extinguiera, no sería sacerdocio eterno, como le llaman David y San Pablo.

Otra razón: La Iglesia han mandado que se reciba la Sagrada Eucaristía, pues, como dice San Juan: *Si no comiereis la carne,* etc.; pero sin el sacerdocio no se podría consagrar; luego...

Consta también que por lo menos los Apóstoles dejaron obispos y presbíteros, como ya se ha dicho de San Pablo varias veces, y que su potestad no terminó al morir los Apóstoles; luego continuó después de ellos.

16. Tercera tesis.—*Toda la potestad de orden de la Iglesia se deriva y depende inmediatamente de los obispos.* Quiero decir, que así como a los Apóstoles y sólo

a los Apóstoles les pertenecía por derecho divino ordenar y consagrar presbíteros y demás ministros inferiores, así también todos los obispos y sólo ellos tienen esta potestad por derecho divino.

Que la tengan los obispos se prueba por lo que dice San Pablo en la 1.ª a Timoteo (cap. 5): *No impongas de ligero las manos sobre alguno,* lo cual entienden todos que se refiere a la ordenación de presbíteros. Y en el cap. 5 advierte a Timoteo a quiénes debe elegir para presbíteros. *Conviene,* dice, *que el obispo sea irreprensible, esposo de una sola mujer,* etc.; lo cual se debe entender de presbíteros, porque a continuación pone las consideraciones de los diáconos. Y a Tito (cap. 1) escribe: *Yo te dejé en Creta para que arregles lo que falta y pongas presbíteros en las ciudades... El que fuere sin tacha...*

En fin, que entre los católicos nadie duda que los obispos tengan tal potestad. El que sólo ellos la tengan, parece ser así, porque no leemos de más órdenes que las conferidas por los Apóstoles y por los otros obispos. Por eso leemos en los «Hechos de los Apóstoles» (cap. 14), que San Pablo y San Bernabé, una vez que nombraron presbíteros en cada una de las Iglesias de Listra, de Iconio y de Antioquía, se marcharon. Y Dionisio, discípulo de los Apóstoles y contemporáneo, en el libro «De la Jerarquía eclesiástica», donde trata sabia y largamente de la forma dada a la Iglesia por los Apóstoles, atribuye la ordenación de los ministros exclusivamente a los Pontífices; y aun más: dice que el óleo con que son ungidos los presbíteros sólo el Pontífice puede consagrarlo.

Además, la potestad de orden es de derecho divino: luego sólo los obispos, que es a quienes consta que se les dió divinamente, pueden usarla.

La costumbre de la Iglesia ha sido siempre que sólo los obispos den órdenes sagradas; lo cual, como ya he dicho, es argumento gravísimo; pues lo que nunca se hizo, es porque no era lícito ni podía hacerse. Es, por consiguiente, impío y herético el decir o creer lo que sostienen los nuevos herejes, a saber: que los sacerdotes pueden ser nombrados o por elección del pueblo o por cualquier otro medio distinto de la ordenación episcopal.

Cierto es que los que crean y sostengan que el obispo no se distingue del presbítero por la consagración, sino sólo por la potestad de jurisdicción, deben conceder necesariamente que cualquier presbítero puede ordenar y consagrar presbíteros; pues la potestad de jurisdicción no basta para conferir órdenes. Pero como tengo esta opinión por falsa, según más adelante se verá, mantengo mi tesis de que a todos los obispos y sólo a ellos les pertenece la potestad de ordenar a los ministros de la Iglesia.

No discuto ahora si algunos abades pueden dar órdenes menores o también mayores por privilegio de los Sumos Pontífices. Si algunas órdenes no son de derecho divino, como consta ciertamente de las menores, no hay duda que puede concederse a otros que no sean obispos que las confieran. Pero si todas las mayores son de derecho divino, cosa que no discuto ahora, parece que sólo los obispos, que tienen ese poder divino, pueden conferirlas; y aunque confieso que no haya la misma razón para el presbiterado que para el diaconado, me parece mucho más probable que ni los diáconos pueden ser ordenados más que por los obispos, pues el diaconado es de derecho divino.

17. Cuarta proposición.—*Muerto San Pedro, príncipe de los Apóstoles, tuvo un sucesor con igual autoridad y potestad de jurisdicción en todo el orbe.*

Lo prueba Santo Tomás en el 4 «Contra gentes», capítulo 76. Cristo fundó su Iglesia para que durase hasta el fin de los siglos. Así dice Isaías (cap. 9): *Se sentará sobre el solio de David y sobre su reino para confirmarlo y robustecerlo en el juicio y la justicia, ahora y para siempre.* Pero como Cristo edificó su Iglesia sobre San Pedro, como El mismo lo dice (Mat., cap. 16), fue necesario que al desaparecer este fundamento fuese puesto otro en su lugar. Además, en la ley antigua siempre hubo un Sumo Pontífice, como se ve en el «Deuteronomio» y otros lugares; luego... Que es lo que dice San Agustín (24 quaestio. 1, c. *quodcumque*); que al recibir San Pedro las llaves las recibió, no como particular, sino en nombre de la Iglesia, esto es: se le dió una potestad para edificar la Iglesia y que permanecería siempre en ella. Y así como Adán recibió dones particulares que no pudo transmitir a sus herederos, como fueron la plenitud de todas las ciencias y otros propios del estado de inocencia, como la justicia, la gracia y la inmortalidad, así San Pedro recibió algunos dones personales en que no tuvo sucesor (ni necesitaba tenerlo), como el poder de hacer milagros y el don de lenguas; y otros que transmitiría a sus sucesores, como era el poder de las llaves, que recibió, no para sí, sino para la Iglesia.

Además, el orden establecido por Cristo en la Iglesia, según el cual habría sólo un príncipe y una cabeza sobre toda ella, era el más conveniente para su gobierno. Aparte de haberlo hecho así Cristo, cuya sabiduría es suma, consta que lo era por el consentimiento de los mejores filósofos, que prefieren la monarquía a cualquier otra forma de gobierno, como puede verse en los libros de los «Políticos», de los «Eticos» y de los «Metafí-

sicos», de Aristóteles. Cristo no ama menos a su Iglesia ahora que antes, y, además, le prometió estar con ella hasta la consumación de los siglos (S. Mat. cap. últ.). Luego no es creíble que al morir San Pedro quisiera cambiar la forma de gobierno que el Santo había establecido, o sea que no quisiera que hubiera más que un solo príncipe con toda la potestad eclesiástica.

Por otra parte, San Pedro no recibió el principado para su provecho, sino para utilidad y progreso de la Iglesia.

Realmente, tan nocivo fué para la Iglesia el error de los que niegan que siga en la Iglesia un solo Pontífice al que todos deben someterse, como el de los que dicen que todos los cristianos son iguales. Este llevó primero al cisma a la mayor parte del orbe cristiano; luego la separó de la Iglesia, y, por último, la sumergió en la pérfida impiedad de Mahoma.

Los que no niegan el Primado de San Pedro no tienen razón alguna para defenderse, y tienen que conceder que hoy no hay en la Iglesia más que un supremo monarca.

Esto mismo afirman claramente los testimonios de San Ignacio, San Cirilo, San Crisóstomo y otros doctores griegos, y hasta los Concilios celebrados en la misma Grecia. De los autores y Concilios latinos no hay que dudar que coinciden en esta misma creencia. Pero siendo esto así, como en realidad lo es, que siempre haya en la Iglesia un sucesor de San Pedro, con igual dignidad y autoridad que él, falta indagar por qué medio y por qué razón se derivan y llegan hasta otros; pues por la muerte de San Pedro no pertenecen a una determinada persona.

18. Pongamos, pues, la quinta conclusión.—*La Iglesia tiene potestad, muerto San Pedro, para sustituirle y*

nombrarle un sucesor, aunque San Pedro nada hubiera determinado.

Se prueba. Porque ya que la Iglesia, como dijimos en la primera Relección, no pueda por sí misma crear la potestad espiritual, ni la tenga en sí formalmente, por así decirlo, según hemos explicado; sin embargo, creada por Cristo esta potestad, no es justo que sea de peor condición que la república civil; y si ésta en todo caso no teniendo príncipe, puede nombrar uno, también la Iglesia podrá elegirlo. Además, ya se dijo que debía perseverar en la Iglesia esta potestad; y si San Pedro al morir nada había previsto, ni determinado acerca de su sucesor, como podía suceder, no queda otro medio más que la Iglesia lo elija. Luego puede elegirlo.

Y se confirma esto, considerando que, aun ahora, si por una guerra, o por una peste, o por otra calamidad perecieran todos los cardenales, no hay duda que la Iglesia pudiera proveerse de Sumo Pontífice; de lo contrario, estaría vacante perpetuamente una sede que debe ser eterna. Además, aquella potestad es común y pertenece a toda la Iglesia; luego toda la Iglesia debe proveer en este asunto, y no cualquier Iglesia particular ni cierta clase de personas. Es más: si los cardenales fuesen negligentes y estuvieran culpablemente divididos, la Iglesia podría elegirse un Papa.

19. Pero, ¿podrían todos los cristianos? Respondo con la sexta conclusión: *En el caso supuesto, la elección pertenecería al clero y de ningún modo al pueblo.*

Se prueba. Porque la administración espiritual por ningún concepto pertenece a los seculares, según se ha probado ya; y como la elección del Sumo Pontífice toca principalmente a la administración y gobierno de las cosas espirituales, no puede pertenecer a los laicos. Am-

pliamente hemos demostrado también que la elección de presbíteros y obispos no pertenece al pueblo; luego menos aún la del Sumo Sacerdote.

Además, el pueblo no puede juzgar los méritos y las cualidades necesarias para la dignidad papal, ni examinar ni discernir al digno del indigno; luego no le tocan su institución o elección; sería un absurdo que la provisión de Pontífice se encomendase a los que sólo por casualidad pudieran rectamente hacerlo. Por último, sería completamente imposible tal elección; porque imposible sería que todo el pueblo se juntase, y aunque se reuniese no coincidiría la mayor parte en una misma persona.

20. Proposición séptima.—*Parece que ni aun a todo el clero le tocaría elegir*; porque aunque todos los clérigos intervengan en la administración de las cosas espirituales, no todos pueden hacerlo todo, sino que debajo de los obispos, cada uno tiene ciertos y limitados ministerios, fuera de los cuales no se extiende su oficio; y así los diáconos sirven a los presbíteros y éstos administran los sacramentos, y por esta misma razón sería casi imposible que todo el clero se reuniese para la elección.

21. De aquí la proposición octava.—*En cualquier caso que vacare la Sede Apostólica, la elección, atendiendo sólo al derecho divino, pertenece a todos los obispos de la cristiandad.*

Se prueba, porque ellos son pastores, guardadores y tutores del rebaño cristiano, y después del Sumo Pontífice, a ellos les pertenece la administración de la Iglesia y pueden por sí todo lo que pueden los inferiores. Digo, pues, que si de intento o por casualidad se reunieran todos los obispos cristianos podrían elegir un Papa

con tanta autoridad como la de San Pedro; y esto aunque se opusieran todos o la mayor parte de los seculares o de los clérigos.

22. Pero esta forma de elección sería dificilísima o casi imposible; de aquí la novena proposición.—*San Pedro, solo o con los demás Apóstoles, pudo determinar la forma de elegir, después de su muerte, a su sucesor.*

Clara y brevemente lo probaré. San Pedro tenía la plenitud del poder y de la administración y podía dar las leyes que considerase más provechosas para la Iglesia; pero una ley referente a la elección de Sumo Pontífice era hasta necesaria para el gobierno de ella; luego podía darla.

Segunda prueba. La Iglesia en conjunto podía dictar esa ley, y de hecho fue dada por los concilios; luego podía dictarla también San Pedro; si no, no tendría plena potestad.

Esto se confirma, porque suponiendo que no hubiese ninguna ley dada por San Pedro, era imposible toda otra manera de elección, sea que eligiese toda la Iglesia, sea que eligiese el clero nada más; o habría grande peligro de un cisma si hubieran de elegir todos los obispos. Luego era conveniente que por ley se determinase de una manera cierta la forma de la elección.

Pero ocurre una duda acerca de estas proposiciones, y es que siendo el obispo de Roma Sumo Pontífice, una vez que hubiera muerto San Pedro bastaba que el clero romano eligiese obispo: éste sería Sumo Pontífice. Y aumenta la duda el hecho de que algunas veces, como nos dice la Historia, el pueblo romano y el clero eligieron Papa.

Respondo en primer lugar que si el obispo de Roma

es o no es Sumo Pontífice por derecho divino, lo discutiré más tarde, si tengo tiempo.

En segundo lugar, digo que si alguna vez eligieron Papa el pueblo y el clero romano fué con toda seguridad, o porque había alguna ley sobre ello, o por ser una costumbre admitida; pero no por derecho divino. Si elegía el clero romano y los obispos católicos ratificaban la elección, esto pudo ser bastante para que esta manera de elección se practicase por algún tiempo.

23. Proposición décima.—*San Pedro pudo designar sucesor que, después de su muerte, sin más elección, fuese Sumo Pontífice.*

Esta proposición no la admiten los teólogos más modernos que, aun siendo piadosos y cristianos, son un poco más enemigos de la dignidad pontificia de lo que conviene. Sin embargo, se prueba por lo que San Pedro hizo que, si hemos de creer a los que escriben la verdad, viviendo todavía, nombró Papa a San Clemente. Así consta en 8. q. 1. c. *Si petrus* por la autoridad de Juan III, que vivió en tiempos de Justiniano.

Además, se prueba con un argumento claro e irrebatible. Probamos ya que San Pedro pudo dar una ley acerca de la elección de su sucesor. Luego podía dar una ley según la cual el Pontífice podía elegir antes de su muerte quien le sucediera; ley que sería convenientísima para evitar cismas y ambiciones. Entre los romanos, durando aún el mandato de los cónsules, se elegía a los cónsules futuros; ¿por qué no podría hacerse una cosa parecida con el Sumo Pontífice?

Además, éste podía establecer que un obispo eligiese sucesor; ¿por qué no podría mandar lo mismo respecto al Sumo Pontífice? De aquí se sigue que pudo hacerlo San Pedro y puede hacerlo cualquiera de sus

sucesores, porque, claro está que tienen la misma autoridad.

24. Proposición undécima.—*La forma de elección actualmente en práctica no es de derecho divino.*

Se deduce de lo anterior. Porque si se prescinde de la ley humana, la elección pertenece a los obispos; porque no se encuentra nada de esta forma de elección en todo el derecho divino; porque los sucesores de San Pedro pudieron cambiarla; porque no siempre se eligió así, y, por último, porque los cardenales, que actualmente son los electores, no son de derecho divino.

25. Ultima proposición.—*La manera de elegir Sumo Pontífice depende de la autoridad de la Iglesia o de la de los Sumos Pontífices, que es la misma, y por cuya autoridad puede cambiarse.* Esta es la causa y el origen de que la autoridad y dignidad de San Pedro hayan llegado a nosotros y duren hasta la consumación de los siglos.

26. Nos falta ahora tratar de los sucesores de los otros Apóstoles.

Primera proposición.—*Ninguno sucedió a los demás Apóstoles con igual potestad y autoridad de jurisdicción, esto es: teniendo igual potestad que ellos en todo el orbe, como ya se dijo que ellos la tenían.*

Se prueba por el hecho de que ninguno, salvo el Romano Pontífice, se consideró como obispo de la Iglesia universal, sino que los inmediatos sucesores de los Apóstoles se llamaron obispo de Jerusalén o de Antioquía o de cualquier otra ciudad.

Segunda prueba.—La autoridad universal de los Apóstoles era extraordinaria y personal, como se dijo antes, y por lo mismo no pudieron transmitirla a sus suceso-

res; no así la de San Pedro, que era ordinaria y duradera para siempre. De la Iglesia nadie recibió una potestad tan amplia, la cual sin la cabeza de nada sirve; ni tampoco leemos que el Sumo Pontífice, por ejemplo, San Pedro o San Clemente, nombrase a ningún sucesor de los once Apóstoles con una potestad de tal amplitud.

Tercera prueba.—Si los sucesores de los once Apóstoles no tuvieran provincias distintas, se producirían cismas y divisiones, ya que no estaban confirmados en gracia.

27. Segunda proposición.—*Los once Apóstoles pudieron elegir sucesor, aunque no universal, por lo menos en la provincia que les pareciera, el cual sería verdadero obispo de ella.*

Sé que esta proposición no agradará a todos los doctores, tanto teólogos como juristas, ya que no agradaría a los cardenales Torquemada y Cayetano. Se han dejado vencer por la idea de que de tal manera depende del Sumo Pontífice toda la potestad de jurisdicción, que nadie puede tener, salvo los Apóstoles que la recibieron de Cristo por privilegio especial, la más mínima potestad espiritual si no es por ley o mandato del Papa, ni puede recibirla nadie, sino de San Pedro.

Pruebo manifiestamente la proposición. Cualquier Apóstol, mientras vivió, pudo nombrar obispos en cualquier provincia, que no perderían la potestad al morir aquél; luego podía también nombrar sucesor. El antecedente es claro. San Pablo nombró obispos a Tito y a Timoteo, y los demás Apóstoles tuvieron igual derecho. En este sentido nadie niega la proposición.

Pero afirmo que es verdadera en el sentido que ya dijimos, que San Pedro podía nombrar sucesor, pero que no tendría jurisdicción hasta que el Apóstol muriese; y

así San Juan pudo nombrar a San Ignacio obispo de Asia, como sucesor suyo en aquella provincia.

Y se prueba esto: según hemos demostrado ya y no niegan los contrarios, todos los Apóstoles cuando vivían, tuvieron igual potestad que San Pedro; luego pudieron dar una ley por la cual el mismo obispo eligiera su sucesor. Luego, conformándose con ella pudo cualquier Apóstol empezar a elegirle. Me parece cierto que no pueden dudar del antecedente los que conceden la misma potestad a los otros Apóstoles que a San Pedro. Y si San Pedro podía dar esta ley para las otras provincias eclesiásticas, ¿por qué no había de poder darla San Pablo? Por el contrario, parece claro que los demás no necesitaban aguardar órdenes para lo que habían de hacer en sus diócesis. Así que esta proposición la tengo, no sólo por probable, sino por fuera de toda duda.

28. Proposición tercera.—*No sólo pudieron esto los Apóstoles, sino que sus sucesores pudieron también elegir sucesor.*

Se deduce de la segunda parte de la anterior. Pues si los Apóstoles San Juan y San Pablo habían ordenado que el obispo antes de morir nombrase sucesor, también podía hacerlo Tito.

Pero añado algo más (que si parece más difícil, no me parece menos cierto). Y es que, aunque ninguna ley hubiera dado San Pablo, Tito y Timoteo pudieron nombrar quién les sucediera, aun sin acudir al sucesor de San Pedro, y lo mismo los demás obispos.

Y lo pruebo. El obispo es pastor y gobernador de su diócesis por derecho divino. Luego, podía disponer todo lo que considerase más conveniente al bien espiritual de su diócesis, si no lo impedía una potestad superior; mas como en aquel tiempo era bien conveniente que

el obispo nombrase sucesor; luego podía hacerlo. Y aún más, podía legislar que así se hiciese siempre. ¿De dónde sacaron que, pudiendo el obispo legislar sobre la elección de abades y presbíteros v sobre otras muchas cosas, no pueda hacerlo sobre la elección del obispo?

Y se confirma esto considerando que en aquellos tiempos no sólo era posible, sino que era necesario. Si allá en lo más remoto de la India moría un obispo, ¿cómo se había de aguardar la autorización de San Pedro para elegir otro?

Todo lo que hemos dicho se entiende de la potestad de jurisdicción. En cuanto a la de orden, si es que el episcopado es orden distinto del presbiterado por la potestad y por la jurisdicción, como opinan casi todos, sería necesaria, además de la elección, la consagración, tanto para el Papa como para los obispos; pero la consagración podía hacerla en vida cualquier obispo, consagrando a su sucesor; o si moría, podía otro obispo de cualquier diócesis consagrar al sucesor ya elegido y nombrado.

29. Ultima proposición.—*Cualquier obispo pudo en su diócesis establecer que los presbíteros eligieran al obispo, u otra distinta forma de elección, aun sin consultar a la Sede de San Pedro.*

Se deduce de lo anterior, pues si podía dar leyes convenientes a su provincia, también podía legislar en esto. He aquí cómo la autoridad y dignidad episcopal pudo venir sucesivamente de unos obispos a otros hasta nuestros días, y por medio de los obispos toda otra potestad secundaria.

30. No obstante lo dicho (y para que nadie crea que quiero rebajar en nada la Sede Romana y su dignidad) establezco la siguiente tesis: *Los sucesores de San Pedro*

pueden nombrar a su arbitrio obispos en todas las diócesis, derogar todas las leyes anteriores sobre este particular, dictarlas nuevas, dividir diócesis y hacer todo lo que con esto se relacione, según su juicio y con su autoridad. Pues todo lo dicho debe entenderse siempre que la Sede de San Pedro no disponga otra cosa.

Esto se demuestra claramente. En absoluto y sin excepción se dijo a San Pedro: *Apacienta mis ovejas.* Luego a él le corresponde sin reservas toda la administración de la Iglesia, y, por lo mismo, hasta la institución de obispos. Porque si los demás Apóstoles pudieron hacerlo y lo hicieron, como consta, mucho mejor podrán San Pedro y sus sucesores.

De aquí se sigue este corolario: que actualmente no puede nombrarse ningún obispo, si no es conforme a las normas dadas por los Sumos Pontífices; y todo lo que se hiciere de otro modo será nulo y de ningún valor. Esto se entiende en cuanto a la potestad de jurisdicción, que en cuanto a la consagración ya es otra cosa.

El segundo corolario es que toda la potestad eclesiástica, tanto de orden como de jurisdicción, depende mediata o inmediatamente de la Sede de San Pedro. Es evidente, pues de ella dependen los obispos y de éstos los presbíteros y demás órdenes y autoridades inferiores.

DE LA POTESTAD DEL PAPA Y DEL CONÇILIO

DE LA POTESTAD DEL PAPA Y DEL CONCILIO

Con la cuestión de «Si el Concilio general puede dar decretos y leyes que ni el Sumo Pontífice pueda alterar por la dispensa, ni mucho menos por la abrogación. El texto que se ha de comentar es el de San Juan, cap. último: *Apacienta mis ovejas*».

SUMARIO

1. EN QUÉ GÉNERO DE DECRETOS O CÁNONES NADA PUEDA MUDAR EL PAPA NI POR LA DISPENSA, NI MUCHO MENOS POR LA ABROGACIÓN.
2. NADA PUEDE DECLARAR NI MUDAR EL PAPA EN LO QUE EL CONCILIO DECLARE SER DE FE O DE DERECHO DIVINO, SOBRE TODO SI PERTENECE A LA FE O A LAS COSTUMBRES DE LA IGLESIA UNIVERSAL.
3. EL PAPA PUEDE DISPENSAR EN LAS LEYES Y ESTATUTOS DEL CONCILIO GENERAL.
4. EL SUMO PONTÍFICE PUEDE NO SOLAMENTE DISPENSAR EN LOS ESTATUTOS DE LOS CONCILIOS, SINO QUE TAMBIÉN PUEDE ABROGAR TAL LEY O ESTATUTO.
5. NO OBSTANTE EL DECRETO IRRITANTE DE UN CONCILIO, EL PAPA PUEDE DISPENSAR EN SUS ESTATUTOS.
6. PUEDE EL PAPA ERRAR Y PECAR GRAVEMENTE DISPEN-

SANDO ARBITRARIAMENTE EN LAS LEYES Y DECRETOS, TANTO DE LOS CONCILIOS COMO DE LOS DEMÁS PONTÍFICES.

7. NO ES LÍCITO AL PAPA DISPENSAR ARBITRARIAMENTE Y SIN MOTIVO RAZONABLE EN LAS LEYES Y DECRETOS DE LOS CONCILIOS, AUNQUE NADA CONTENGAN DE DERECHO DIVINO.

8. MUCHO MENOS PUEDE EL PAPA ABROGAR QUE DISPENSAR, SIN MOTIVO RAZONABLE, LOS DECRETOS DE LOS CONCILIOS.

9. PUEDE HABER EN LA IGLESIA, Y DE HECHO QUIZÁ HAY, LEYES, AUN SOLAMENTE POSITIVAS, QUE NUNCA CONVENGA DISPENSAR.

10. CUÁNDO Y EN QUÉ CASO EL CONCILIO PUEDE DECLARAR Y DETERMINAR, Y AUN ESTABLECER, QUE EN DETERMINADA LEY ECLESIÁSTICA JAMÁS SE DISPENSE.

11. PARECE QUE EL CONCILIO NO PUEDE ERRAR DETERMINANDO QUE EN ALGUNA LEY ECLESIÁSTICA JAMÁS SE DISPENSE.

12. SI ES LÍCITO AL PAPA DISPENSAR LA LEY QUE HA PROHIBIDO DISPENSAR EL CONCILIO, Y SI DISPENSÁNDOLA POR CUALQUIER CAUSA PECA MORTALMENTE.

13. SI EL CONCILIO PROHIBE LA DISPENSA DE ALGUNAS LEYES ECLESIÁSTICAS, HAN DE SER ÉSTAS POCAS, GRAVÍSIMAS Y MUY NECESARIAS.

14. DETERMINADO POR EL CONCILIO QUE EN ALGUNA LEY ECLESIÁSTICA NO SE DISPENSE, SI EL PAPA, NO OBSTANTE ESO, LA DISPENSA, SE PREGUNTA SI ESA DISPENSA ES FIRME, YA QUE ESTÉ MAL HECHA.

15. LO MISMO QUE EL PAPA PECARÍA DISPENSANDO CONTRA EL DECRETO DEL CONCILIO, ASÍ TAMBIÉN EL QUE PIDIERA LA DISPENSA Y USARA DE ELLA.

16. LAS DISPENSAS DEL PAPA SON DE DOBLE CLASE, Y CUÁLES SEAN.

17. LO QUE PUEDE O NO PUEDE EL PAPA, NO TOCA A LOS SÚBDITOS DETERMINAR O JUZGAR.

18. NO SIEMPRE ESTÁN OBLIGADOS LOS SÚBDITOS A OBEDECER LAS ÓRDENES DEL PAPA.

19. EN QUÉ CASOS LOS SÚBDITOS NO ESTÁN OBLIGADOS A SOMETERSE A LA DISPENSA DEL PAPA.

20. EL PAPA NO DEBE LLEVAR A MAL, ANTES BIEN, DEBE ALEGRARSE, DE QUE EL CONCILIO DECRETE QUE JAMÁS SE DISPENSE EN ALGUNA DETERMINADA LEY ECLESIÁSTICA.

21. SI ES LÍCITO RESISTIR A LOS MANDATOS DEL PAPA APELANDO AL CONCILIO FUTURO.

22. NO PARECE DEBA PERMITIRSE A NINGÚN PARTICULAR QUE POR SU PROPIO PARECER RESISTA Y DESOBEDEZCA A LOS MANDATOS DEL PAPA, AUN EN EL CASO DE QUE ÉSTOS SEAN CONTRARIOS A LA DETERMINACIÓN DEL CONCILIO.

23. QUÉ DEBE HACERSE EN EL CASO DE QUE EL PAPA MANDARA LO CONTRARIO DE LO DECLARADO Y DETERMINADO EN EL CONCILIO.

24. CUÁNDO Y EL QUÉ CASOS PUEDE CONVOCARSE Y CONGREGARSE EL CONCILIO CONTRA LA VOLUNTAD DEL PAPA.

25. QUÉ DEBA PRINCIPALMENTE PRECAVER EL CONCILIO, AL REDACTAR ALGÚN DECRETO, A FIN DE QUE NO SUFRA DETRIMENTO LA AUTORIDAD DEL PAPA.

Los que en esta cuestión sostienen la afirmativa, arguyen así: el Concilio es superior al Papa; luego éste no puede alterar sus decretos. La consecuencia es cla-

ra, pues el que es igual a otro no tiene autoridad sobre él (cap. *Innotuit*, «De electione»); luego menos tendrá el inferior sobre el superior. El antecedente es opinión común de los parisienses y de otros muchos doctores. La consecuencia se confirma considerando que si pudiera el Papa, siendo inferior, dispensar o derogar las leyes del Concilio, entonces también podría sostenerse, y por la misma razón que el obispo puede dispensar las leyes del Papa y hasta de los Concilios: si uno siendo inferior puede hacerlo, también podrá el otro aunque sea más inferior.

Más aún. Admitida la superioridad del Concilio, debe admitirse la afirmativa que resulta probable, dado que aquella opinión también lo es. Pues, como se dice en el citado cap. *Innotuit*, el igual no tiene imperio sobre su igual. Luego no puede quitar lo que el Concilio sancionó.

En este caso el Concilio podría decir al Pontífice lo que los hebreos dijeron a Moisés (Exo. 2): *¿Quién te ha constituído príncipe y juez sobre nosotros?* Y el Pontífice debe tener presente aquella respuesta de nuestro Señor (Luc. 12): *¿Quién me ha hecho juez de vosotros?*

Sostenemos, por el contrario, que dispensar y abrogar una ley en tiempo oportuno es apacentar las ovejas, pues todo acto de jurisdicción es acto del pastor de la grey. Pero el Sumo Pontífice es pastor universal según las citadas palabras de San Juan (cap. 21): *Apacienta mis ovejas*; y además, en el Concilio de Calcedonia, San León fué aclamado Papa *apostólico y ecuménico*, esto es, universal; y según San Mateo (cap. 18), se le dijo: *Todo lo que desatares en la tierra...* Ahora bien; dispensar es quitar una obligación; luego...

Hay que advertir que, como escribe Herveo («Prim. Sententia» d. 47), son cosas diferentes abrogar, dispensar

e interpretar. Acerca de esto, véase a Silvestre en la palabra *Papa*, § 16. En segundo lugar, todos los doctores y especialmente Santo Tomás, «Quodlibeto» 4, art. 13, y en otros muchos lugares, dicen que hay dos clases de cánones, ya sean de concilios ya de Santos Padres; unos que son en realidad de derecho divino, porque pertenecen a los artículos de la fe y a la sustancia de los sacramentos, y otros que tienen conexión necesaria y evidente con la ley divina o natural y tocan a las buenas costumbres.

1. Para proceder con orden y método teológico pongamos la primera proposición: *En esta última clase de cánones y decretos el Papa no puede cambiar nada, ni dispensar, ni mucho menos abrogar*. Esta conclusión, discutan lo que quieran los canonistas, la admiten todos los teólogos. Y la trae Santo Tomás en muchos lugares: en el «Quodlibeto», ya citado, en el primero de las «Sentencias» (d. 47) y en el tercero de las «Sentencias» (d. 37). Véanse sus palabras en 1. 2. q. 97, art. 4 ad 3 y q. 100, art. 8.

Puede probarse brevemente. El derecho natural es inmutable, y, como se lee en las «Decretales» (d. 5, cap. 1), *el derecho natural permanece siempre*. Dice Isaías (cap. 24), contra aquellos que pretendieron temerariamente alterar el derecho natural: *Quebrantaron las leyes, cambiaron el derecho y destruyeron la alianza perpetua, etc.* Pero el derecho divino, aun positivo, tiene la misma fuerza que el derecho natural, pues la que éste tiene procede de la autoridad divina que lo estableció; de lo contrario, diga lo que quiera Gregorio, no obligaría, pues toda obligación viene del superior. Luego en el derecho divino no cabe sencillamente dispensa humana.

Para manifestar más claramente esta proposición arguyo contra ella de esta manera:

Primero.—El Papa puede dispensar en el matrimonio rato no consumado; pero como la indisolubilidad del matrimonio es de derecho divino, resulta que el derecho divino puede dispensarse. Se prueba la mayor. El voto solemne dirime el matrimonio rato, como consta del c. *Ex publico* («De conversione conjugatorum»). Pero el voto solemne es de derecho positivo, como se ve en el cap. único, título «De voto et voti redemptione», *in* 6; luego el voto positivo anula el derecho divino. La menor se aprueba por lo que dice San Mateo (cap. 19): *A los que Dios unió no los separe el hombre*, y por la 1. Cor. 7.

Segundo.—El Papa dispensa en los grados de parentesco prohibidos por el derecho divino; luego... El antecedente está claro. El derecho divino prohibe tomar por mujer a la del hermano, como dice el «Levítico» (cap. 18): *Ninguno tome a la mujer de su hermano.* También prohibe expresamente tomar a la tías paterna y materna, y, sin embargo, el Papa dispensa en estos casos; luego...

Tercero.—El Papa dispensa el voto simple por lo menos, como consta por la práctica, y en el título «De voto et voti redempt.»; y, sin embargo, el cumplimiento del voto es de derecho divino. Dice el «Eclesiástico» (cap. 5): *Si prometiste algo, no demores su cumplimiento, porque desagrada a Dios la promesa necia e incumplida.* Lo mismo dice expresamente el «Deuteronomio» (cap. 23).

Cuarto.—El Papa dispensa también al bígamo y al homicida que son irregulares por derecho divino, como consta por la 1.ª a Timoteo (cap. 3): *Debe el obispo ser varón de una mujer y no homicida;* lo cual entiende la Glosa y todos los doctores, de los presbíteros; porque en seguida añade el texto: *y de la misma manera los diáconos sean castos,* sin volver a mentar a los presbíteros. Además esta irregularidad no se quita con el Bautismo, según enseñan los doctores en el 4. distint. 27, con la autoridad de San Agustín, San Ambrosio y todos los teólogos y canonistas. Que pueda dispensar al bígamo lo dice Santo Tomás en 4. distint. 27. q. 3, art. 3, y en el «Quodlibeto» 4, q. 13, y los doctores en la Extravagante «De bigamis», cap. *Nuper* y cap. último [*A nobis*] y dist. 34, cap. *Lector.* La Glosa dice que el Papa Lucio dispensó al arzobispo de Palermo, que era bígamo. El Abad sostiene que el Papa puede dispensar también al homicida, en el cap. *Sicut dignum* («De homicidio»), y dice que es opinión común de los doctores, lo cual tampoco dudan los teólogos.

Qunti.—El Papa es vicario de Cristo, según aquellos textos: *Apacienta mis ovejas. Lo que desatares en la tierra...*, y consta en el cap. *Inter corporalia* («De translatione Episcopi») y cap. 1 («De homicidio», *in* 6. S. Pablo 2. a los Cor., dice: *Somos delegados de Cristo,* refiriéndose a todos los Apóstoles. El Señor dice claramente: *El que os escucha a vosotros, me escucha a mí. Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros.* Ahora bien; el vicario y el delegado pueden hacer todo lo que puede la principal autoridad, si no se les prohibe especialmente, según vemos en la Extravagante «De officio delegati» y en «De officio vicarii», *per totum*; al Papa no se sabe que se le haya prohibido dispensar estas cosas; luego...

Se confirma esto porque los Apóstoles dispensaron en la ley divina o en el bautismo en el nombre del Pa-

dre, del Hijo y del Espíritu Santo, y ellos bautizaron en el nombre de Jesús. Además, San Pedro mató a Ananías y Safira (Hechos, cap. 5).

La escuela general de los teólogos niega (en 4. d. 27) la mayor del primer argumento; esto es: que pueda dispensar el Papa.

Pero mucos canonistas en el citado capítulo *Ex publico* opinan lo contrario, al igual que Cayetano en el libro que escribió acerca de esto; y aun se dice que actualmente lo ha hecho el Papa Clemente VII. Pero importa poco la opinión que sigamos: si la de los canonistas, diremos que la indisolubilidad del matrimonio no consumado no es de derecho divino, y que aquellas palabras de S. Mateo se entienden del matrimonio consumado. También puede responderse de otra manera, como diremos al resolver el cuarto argumento.

Si seguimos la opinión de los teólogos, que parece más probable (porque si no las partes podrían por sí deshacer el matrimonio y el matrimonio siguiente sería válido aun entre los fieles), entonces diremos, respecto al ingreso en religión, que es de derecho divino, que la profesión dirima el matrimonio; y que el derecho divino se compone de la autoridad de Dios y de la costumbre de la Iglesia. El voto solemne es de derecho positivo en cuanto a ciertas y determinadas circunstancias; por ejemplo: la edad en que ha de hacerse, en qué orden debe de hacerse y en qué tiempo, etcétera; pero en cuanto a la sustancia no lo es.

En cuanto al segundo argumento, creen algunos, como el arzobispo de Florencia, 3. p. tit. I. cap. 14 y Palude in 4. d. 40, que el Papa no puede dispensar en todos los grados que prohibe el «Levítico». Silvestre tiene esto por más probable. Pero mucho más probable es lo contrario, como sostiene Cayetano 2. 2. quaest. 154, artículo 9, y sentenció Roma en estos días en la causa del Rey de Inglaterra.

Aceptando, pues, esta opinión se responde al argumento, que han cesado todos los preceptos de la ley antigua que no sean de derecho natural y que ninguna fuerza tienen, lo mismo los preceptos judiciales que los ceremoniales; esto sostienen todos los doctores y esto es necesario admitir, pues así lo determinó San Pablo en su «Epístola a los Hebreos» (cap. 7): *Cambiado el sacerdocio, es necesario que cambie también la ley.* Consta en el cap. *Translato* («De Constitutionibus») y lo defiende Santo Tomás en 1. 2. quaest. 103, art. 3.

En aquellas palabras prueba el Apóstol que por ser distinto el sacerdocio de Cristo del de la antigua ley, ésta desapareció; y en el cap. 8 prueba también esto porque el Señor habla de un Testamento Nuevo, de lo cual infiere que el Testamento Antiguo murió.

Por tanto, digo que algunos de los grados prohibidos por el «Levítico» no son de derecho natural, y Cayetano sostiene que lo es sólo el primer grado en línea recta.

Respecto al tercer argumento, nótese que a causa de él hay muchos que sostienen que el Papa no puede propiamente dispensar los votos; porque si dispensar, propiamente dicho, es, según advertimos ya, relajar el derecho y la obligación del voto, ciertamente no es de derecho positivo; resultaría que la dispensa del voto sería una relajación del derecho divino, lo cual parece algo fuerte.

Por eso dicen que no puede dispensar, a no ser que el voto sea ilícito o impedimento de un bien mayor. Lo cual no es relajar el derecho divino, sino interpretarlo, que ya no es propiamente dispensar. En estos casos ya no es el voto obligatorio por derecho divino. Y más aún si consta que tiene esas condiciones, cualquiera por

sí mismo puede dejar de cumplirlo. Esta parece ser la opinión de Santo Tomás en la 2. 2. q. 88, art. 10, ad. 3, donde sabiamente establece que no cabe dispensa en el voto sino cuando es malo o inútil o impeditivo de un bien mayor. Y ojalá que no sea verdadera esta opinión.

Sin embargo, en contra de esto tenemos la opinión común, o sea que el Papa puede también anular la obligación. Y lo pruebo. Porque la irritación del voto es de derecho positivo y no divino, y el derecho positivo da autoridad a los padres para dispensar a sus hijos hasta cierta edad, y esto no es interpretar el voto, sino irritarlo y quitar la obligación.

A esto responden algunos distinguiendo el derecho divino en dos clases, a saber: absoluto e independiente del acto humano, como el precepto del Bautismo y de la Eucaristía, que obliga a todos sin atender a sus actos o a su deliberación, y relativo o dependiente del acto humano y que obliga sólo cuando este acto interviene; así, por ejemplo, el ingreso en religión, al cual no hay ningún derecho o precepto divino que obligue; pero si alguien promete hacerlo, por derecho divino está obligado a cumplirlo.

Según esto, la respuesta al argumento es que no puede el Papa dispensar en el derecho divino independiente y absoluto; pero sí puede muy bien hacerlo en el relativo y dependiente del acto del hombre; pues lo que hizo la voluntad humana él puede hacerlo. Puede impugnarse esta respuesta, pero no deja de tener probabilidad.

Me parece mejor, sin embargo, la respuesta de Santo Tomás. 2. 2. q. 88. art. 10, ad. 2. El argumento en éste: *el hombre no puede dispensar en las cosas pertenecientes a la ley natural o a los preceptos divinos, especialmente los de la primera tabla; es así que el cumplimiento del voto pertenece a la ley natural y a la ley divina; luego el voto no puede ser dispensado.* A lo cual contesta el Santo: *lo mismo está obligado el hombre por ley natural a cumplir un voto que a obedecer a la ley y mandamientos del superior. Cuando se dispensa una ley humana, no se pretende que sea desobedecida; lo cual sería en contra de la ley natural y del mandamiento divino, sino que la ley deja de serlo en aquel caso particular; pues una cosa parecida sucede cuando por la autoridad que dispensa se determina que no esté contenido en el voto lo que parecía que lo estaba, ya que en este caso particular se determina que no era materia congrua del voto. Por tanto, el prelado que dispensa no dispensa un precepto de la ley natural o del derecho divino, sino que resuelve que una cosa que era de obligación, según el juicio y la voluntad humanas (que no pueden juzgarlo todo), ya no lo sea.* Se ve por aquí que Santo Tomás equipara el voto a la ley humana y la obligación que éste impone a la de una ley particular, resultando así la dispensa del voto, dispensa en un acto humano. Se deduce de esto que la obligación se divide en divina y humana; ésta puede ser por razón de la ley o por razón del voto.

Otra respuesta puede darse, y es que no siendo el voto más que una promesa, sigue la ley de todas las promesas. El que hizo una promesa debe por ley natural cumplirla, como dice Santo Tomás en la 2. 2. q. 88, artículo 3 ad 1. Aquel en cuyo favor se hizo una promesa humana, puede quitar al que la hizo la obligación de cumplirla, lo cual no sería ni abrogar ni dispensar ley divina; y por consiguiente no lo sería si un superior dispensase en esto, ni sería dispensar la ley del cumplimiento del voto, si el mismo Dios lo dispensase. Y como el Papa hace las veces de Dios, puede con causa razo-

nable dispensar el voto sin que por ello dispense la ley divina.

Y se confirma esto porque el obispo puede ciertamente dispensar un voto; y así, aunque se dude que el Papa puede dispensar la ley divina, del obispo no se duda que no puede hacerlo. Por tanto, no hay que decir que el Papa, porque dispense un voto, puede dispensar aquella ley.

Al cuarto argumento respondo breve y sencillamente que hay en las Sagradas Escrituras mandatos y preceptos de derecho divino; esto es, dados, sí, por divina autoridad, pero por medio de los Apóstoles, como enseñan los doctores del Sacramento de la Extremaunción, que es de derecho divino y promulgado en la «Epístola de Santiago», cap. 5. En la 1.ª a los Cor., cap. 7, dice el Apóstol: *Manda el Señor, no yo, a los que están unidos en matrimonio que la mujer no se aparte del marido.* En otras palabras de la misma Epístola se ve que los Apóstoles mandaban algunas cosas por sí mismos; así dice: *A los demás digo yo, no el Señor, que el que tenga mujer infiel si ella quiere vivir con él, no la deje.* No hay, pues, duda ninguna que los Apóstoles por su autoridad mandaron muchas cosas, como hacen ahora los Papas. San Pablo, en la 1. a los Cor. cap. 2, dice: *Cuando vaya ordenaré lo demás.*

No hay duda que en estas cosas pueden dispensar los sucesores de los Apóstoles, como en lo relativo al homicidio y a la bigamia. Y es evidente. En primer lugar, porque las dos irregularidades no son de derecho natural absoluto, ya que en la nueva ley no hay preceptos negativos o prohibitivos, a no ser los de derecho natural, según enseña Santo Tomás en la 1. 2. q. 198, artículo 1; por eso se le llama *ley de libertad* (Santiago 1 y 2).

La irregularidad del homicidio se quita por el Bautismo (d. 5. cap. *Si quis per baptismum*), según Inocencio, Godofredo y Guillermo y todos los teólogos; lo que no sucedería si fuese de derecho natural o divino. Luego...

Además, ordenados sin dispensa un homicida y un bígamo, ordenados quedan y recibirán el carácter según dicen los doctores en el 4. Sent. No es, pues, aquella irregularidad de derecho divino; de lo contrario, la ordenación no valdría, como no valdría si se ordenase a una mujer. Luego es de derecho positivo y puede dispensarla el Papa.

Se confirma lo anterior con el hecho de que lo que los Apóstoles ordenaron no es de derecho divino; porque reunidos en Concilio (Hech. 15), dijeron: *Nos pareció al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros más que estas cosas necesarias; que os abstengáis de tomar lo ofrecido a los ídolos, de sangre y de animales ahogados.* Esto ya no obliga hoy, y si fuera de derecho divino, no podía dejar de obligar. Luego...

Al quinto argumento se contesta que ciertamente el Papa es vicario y legado de Cristo; pero se niega la consecuencia. De que lo sea no se sigue que pueda todo lo que puede Cristo; y nadie le concedió jamás tal poder.

Digo, por el contrario, que el vicario puede hacer, no todo lo que no le esté prohibido, sino lo que se le concede. Cristo no le concedió al Papa el poder de dispensar y relajar sus mandatos, sino el ministerio y el gobierno conforme a ellos. Por eso dice el Apóstol, 1. a los Cor. cap. 3: *¿Qué es, pues, Apolo y qué es Pablo? Ministros de Aquel a quien habéis creído*; y en el cap. 4 añade: *Que el hombre nos tenga por ministros de Dios y dispensadores...*; y, en fin, siempre lla-

ma al oficio del apostolado *ministerio.* En la 2, a los Cor. cap. 6, escribe: *Mostrémonos en todo como ministros de Dios.* Pero si alguno dispensara sus mandamientos, sería más que ministro de Dios; sería igual o más bien superior a El.

Además, lo que al Papa se le encargó fué que perdonase los pecados contra los mandamientos, no el dispensar éstos. En la 1. a los Cor. cap. 3, está escrito: *Nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, que es Cristo Jesús;* esto es: la fe y la ley. Este fundamento debe permanecer inmutable e intacto, y sobre él pueden edificar los prelados con oro, plata y piedras preciosas. Entonces se podrá decir con razón: *Se debe obedecer primero a Dios que a los hombres.*

Además, aunque había antes pontífices y rectores de la Iglesia, nunca tuvieron autoridad para dispensar el más mínimo precepto ceremonial; y a esto se refiere lo que Jesucristo dijo: *ni una jota, ni un ápice de la ley pasarán sin que se cumpla todo.*

Se prueba esto también por la razón. La dispensa de la ley pertenece sólo al legislador o al superior, o a quien éstos especialmente se lo permitieren o concedieren, como afirma Santo Tomás, 1. 2. p. 97, art. 10 ad 3.

Se deduce, pues, como conclusión sólida y cierta que el Papa no puede dispensar la primera clase de los preceptos del Concilio, o sea los que son de derecho divino. Se prueba por el c. *Contra,* 25. q. 1, donde están aquellas palabras del Papa Zósimo: *Ni siquiera esta Santa Sede puede cambiar o legislar nada en contra de los preceptos de los Santos Padres.* Lo mismo consta también en el cap. *Cum ad monasterium* («De statu monachorum»).

Pero suponiendo ya que el Papa no puede cambiar nada que sea de derecho divino, puede dudarse: pri-

mero, si al Papa o al Concilio les pertenece interpretar el derecho, y segundo, si una vez que el Concilio declaró que una cosa era de fe o de derecho divino, puede el Papa decir lo contrario.

2. No hay discusión en cuanto a lo primero; en cuanto a lo segundo, establezco la siguiente proposición: *Declarada una cosa como de fe o de derecho divino por el Concilio, el Papa no puede decir que no lo sea, especialmente si se refiere a la fe o a las costumbres de la Iglesia universal.*

Se prueba, porque en estas materias no puede errar el Concilio, conforme a la promesa de Jesucristo: *Yo he rogado por ti... Donde quiera que dos o tres se juntaren...* (Luc. 22 y Mat. 18). Y por otra parte, lo mismo asiste el Espíritu Santo a cualquier Concilio general que asistió al de los Apóstoles. Con relación a éste leemos en los «Hechos», cap. 15: *Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...*

Confirmación de esto es que si el Concilio pudiese errar, también podría equivocarse el Papa; y de poder equivocarse los dos, el Concilio debe ser preferido. En el de los Apóstoles no pudo San Pedro definir lo contrario; y así sucede en cualquier Concilio general.

Y la cosa es clara. Si pudiera errar, ya no estaría fundada la Iglesia sobre piedra firme, porque se la vería siempre dudando y vacilante; ni sería el Evangelio cierto, en el cual, dice San Agustín que cree por la autoridad de la Iglesia. No podría San Pedro confirmar a sus hermanos, que tampoco serían la luz del mundo (Mat. 5) ni se habría realizado la promesa de la venida del Espíritu Santo: *El cual*—dice Jesucristo—*enviaré desde el Padre y os enseñará todas las cosas.*

Hay otra clase de cánones y decretos que están fuera

completamente del derecho natural y divino; pero son convenientes y muy útiles para que mejor se conserve y guarde aquél.

Doy por supuesto que, pudiendo dar leyes los príncipes seculares, mucho más podrán dictarlas los prelados de la Iglesia y que sean obligatorias; así consta en la «Epístola a los Romanos», cap. 13; en la 1. de San Pedro, cap. 2; y de lo que dice San Lucas, cap. 10: *El que a vosotros escucha a Mí me escucha;* y de lo que dice San Mateo. cap. 23: *Sobre la cátedra de Moisés...* y lo de la «Epístola a los Hebreos», cap. 13: *Obedeced a vuestros superiores.*

No hay discusión sobre esto entre los católicos; se oponen, sin embargo, los herejes de estos tiempos y un teólogo entre los más recientes, Gersón, que parece que enseña que el Papa no puede dar leyes obligatorias si no se derivan del derecho divino y natural; pero esto no es aceptado por los teólogos, ni otras cosas que sostiene, ciertamente muy mal sonantes en teología. Respecto de los Concilios, digo que si pueden dar leyes los prelados, ellos pueden darlas con mayor razón.

3. Pero hay una duda en esto, a saber: si el Papa puede cambiar las leyes, ya dispensando, ya abrogando, como, por ejemplo, los ayunos de cuaresma, las horas canónicas u otras cosas parecidas.

Sobre esto sentamos la tercera proposición: *El Papa puede dispensar las leyes y decretos del Concilio general.*

Advirtamos antes de probar la tesis, que respecto a la potestad del Papa y del Concilio hay dos opiniones: una de Santo Tomás y de muchos que le siguen y de otros teólogos y canonistas, que dicen que el Papa es superior al Concilio; y otra contraria a ésta, común en-

tre los doctores parisienses y otros muchos teólogos y doctores en teología y cánones, como el Panormitano, que afirma que el Concilio está sobre el Papa. No se trata ahora de discutir cuál es la cierta. Yo tengo a las dos por probables, y como una y otra tienen eminentes defensores, no es conveniente resolver la anterior cuestión fijándose sólo en una de ellas, sino establecer qué debe decirse, cualquiera que sea la opinión que se siga (1).

Digo, pues, que la conclusión propuesta es verdadera, no sólo siguiendo la primera opinión, sino también aceptando la segunda. Se prueba lo primero, porque el objeto de las leyes humanas son los actos humanos, los cuales varían según las condiciones de los tiempos y de las personas; y así, lo que en común es conveniente, no lo es para cierta persona o no lo es en algún caso o en tiempos diferentes, como dice San Agustín (1. «De libero arbitrio»). Por eso dice Aristóteles (7. de los «Eticos»): *El príncipe debe tener epiqueia* = epieíkeiam o equidad para apartarse de las palabras de la ley cuando su contenido cede en perjuicio de la república.

Por esta misma razón digo yo que en la Iglesia debe existir una autoridad que pueda dispensar las leyes según convenga a los lugares y a los tiempos. Lo mismo enseña Santo Tomás, 2. 2. q. 88, art. 10. De lo contrario, muchas cosas ordenadas para el bien común causarían daños a la república. Y así, en el cap. *Regular,* d. 29. se dice que *la regla de los Santos se mitiga según la diversidad de tiempos y lugares.*

(1) Este problema quedó definitivamente resuelto con la proclamación de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano (1870). Por lo demás, las decisiones de un Concilio sólo son válidas si éste ha sido reunido y presidido por el Papa, o, al menos, si aquéllas son aprobadas por el Sumo Pontífice. (N. del E.)

Siendo, pues, la dispensa de las leyes necesaria en la república, es absurdo decir que sólo resida en el Concilio, pues las dispensas son necesarias ordinariamente según van cambiando los tiempos y las circuntancias. Los Concilios no se pueden reunir con mucha frecuencia; ni leemos que los Apóstoles lo convocaran más de dos veces: una cuando la elección de San Matías (Hech. 1), y otra cuando la discusión de la observancia de las cosas legales (Hech. 15). Luego es necesario que el Papa tenga esta facultad. Santo Tomás, hablando en general, dice. 1. 2., q. 97, art. 4, que los gobernadores de la república pueden dispensar todas las leyes humanas.

Además, concediendo que el Concilio sea superior al Papa, esto no debe entenderse de una manera extensiva, pues esto no es probable por ninguna razón, sino que es superior de una manera intensiva, a saber: si hubiera decisiones contrarias, habría que someterse al Concilio, o que el Papa tendría que sujetarse a él, y no al contrario. Luego si el Concilio puede dispensar en sus propios decretos, también puede hacerlo el Papa.

Además, si no pudiese, no sería Papa. Porque todos entendemos por Papa la persona en quien se halla toda la potestad eclesiástica, y si le estuviera vedado el dispensar las leyes de la Iglesia, su potestad no sería universal, sino particular. Es también el Papa Vicario de Cristo (según hemos probado); luego tiene la administración universal de todo. Es, además, comisario general de Dios con plena potestad (2. q. 6. cap. *Qui se scit* y 24. q. 5.), luego todo lo abarca su jurisdicción.

Por otra parte, el Concilio puede dispensar sus propias leyes, y puede sin duda alguna conceder esta facultad a un legado o vicario suyo. Pues bien; si este delegado pudiera dispensar y el Papa no, tendríamos

entonces en la Iglesia un prelado con autoridad superior a la del Papa y éste no sería superior a todos; y habría que admitir sacrílegamente que el Concilio podía establecer en la Iglesia una autoridad superior a la papal instituída por Cristo.

Además, esta conclusión está probada sólidamente por los textos de San Juan (cap. 21): *Apacienta mis ovejas*, y de San Mateo: *Todo lo que desatareis en la tierra...*, en los que dispensar equivale a apacentar y a desatar.

Ultima prueba. Los impedimentos impedientes o dirimentes del matrimonio de derecho positivo, como son algunos grados de consaguinidad o afinidad están puestos por los Concilios, según se ve en la Extravagante «De consanguinate et affinitate», cap. *Non debet*, y en la causa 35, q. 3, cap. *De affinitate*, y en muchos capítulos sobre el mismo asunto. Pues el Papa dispensa todos los días, por lo menos en los grados tercero y cuarto, y, sin embargo, nadie duda que la dispensa es válida y así lo afirman todos los doctores. Consta expresamente en el cap. *Quod dilectio*, y en el cap. *Quia circa* «De consanguinitate et affinitate», y en la causa 35 q. 3 cap. *Quaedam lex* § *Quod scripsi*.

Esta misma conclusión la trae Santo Tomás en el opúsculo «Contra impugnantes religionem»: *Todos los preceptos de los Padres*—dice el Santo—*penden de la autoridad del Papa, que puede cambiarlos y dispensarlos cuando lo pida la oportunidad de los tiempos y de los casos*. Y lo que dice Zósimo (25. q. 7. *Contra statuta Patrum*), se ha de entender como ya se ha dicho de los preceptos relativos o pertenecientes al derecho divino. Es también sentencia expresa del arzobispo de Reims, en su libro «De Synodo», cap. 30: *No dudamos*—dice—

que es inherente a la autoridad del Sumo Pontífice el poder de mitigar y cambiar los cánones.

4. Proposición cuarta: *No sólo puede el Sumo Pontífice dispensar los decretos de los Concilios, sino que puede abrogar una ley o un estatuto determinados.*

Se deduce de la tesis anterior y de su prueba. Es necesario a veces para el justo gobierno de la Iglesia abrogar alguna ley, como se ve por el cap. *Non debet* («De consanguinitate et affinitate») y por el cap. *Alma mater* («De sententia excomunicationis»... [*in* 6.]). Como es muy difícil reunir un Concilio general de todo el orbe, es necesario que haya en la Iglesia una autoridad que pueda hacerlo.

Otro argumento que confirma las conclusiones tercera y cuarta. Parece que el Sumo Pontífice no ha de poder menos que la sola costumbre; pero ésta, siendo razonable, puede anular hasta los decretos del Concilio; luego también puede aquél hacerlo. La menor se prueba porque, como se ve en los «Hechos de los Apóstoles», cap. 15, se mandó en el Concilio Apostólico que los cristianos se abstuvieran de carnes de animales ahogados, de las ofrecidas a los ídolos y de la sangre. *Al Espíritu Santo y a nosotros nos pareció que no debíamos imponeros más carga que estas cosas necesarias; que os abstengáis de las carnes ofrecidas a los ídolos, de la sangre y de los animales ahogados.*

Esto fué cumplido por muchos años, no sólo por los judíos convertidos, sino también por los gentiles, y no en tiempo de los Apóstoles nada más, sino bastante después, como se ve en el «Apologético» de Tertuliano, capítulo 9; y en el Concilio Gangrense, celebrado después del Niceno (como consta en la dist. 30, c. *Si quis carnem*), se prohibe expresamente comer sangre y animales ahogados. Pues a pesar de todo, la costumbre quitó este precepto, pues en ninguna parte se lee que fuese revocado. Por eso probablemente dura todavía entre los griegos esta obligación, puesto que existe esta costumbre. ¿Qué inconveniente hay en que los Sumos Pontífices, al ver que este precepto no era necesario, lo abrogaran, aunque fuese establecido en el Concilio apostólico?

Sostienen esta misma opinión, no sólo los doctores que siguen la de que el Papa está sobre el Concilio, sino también los que siguen la contraria. Por donde el Panormitano (cap. *Significasti* «De electione») sostiene lo mismo y es opinión común. Juan Andrés sostiene que el Papa puede quitar y cambiar los decretos del Concilio (en el cap. *Statutum* «De rescriptis», *in* 6). De esto no se puede dudar racionalmente, como tampoco se puede decir que si el Papa dispensa con causa razonable los ayunos de cuaresma o la abstinencia de carne, la dispensa no valga; y eso que estos ayunos son prescripciones de los Concilios.

Pero aun concediendo que esto sea verdad en absoluto, queda una duda no pequeña, que es si el Papa podrá dispensar una ley que el Concilio prohibiera dispensar y añadiera además un decreto anulando cuanto se hiciera en contra de dicha ley.

Acerca de esto digo que si se lleva la opinión de que el Papa es superior al Concilio, no hay duda que puede hacerlo, porque si el igual no tiene autoridad sobre su igual, mucho menos el inferior sobre el superior.

Pero si se sigue la opinión contraria, a primera vista parece deducirse que el Papa no puede dispensar. Se discutió esta cuestión en el Concilio de Basilea, en donde hubo algunos teólogos y jurisconsultos que defendían que si a algún precepto del Concilio se añade un

decreto irritando lo que se haga en contra, no podía el Papa dispensarlo, y si lo hiciese la dispensa sería nula. Contra éstos escribió el cardenal Torquemada un opúsculo que tituló «De decreto irritante», donde pretendía demostrar lo contrario. Yo no he podido hacerme con él.

Respondo según mi opinión a esta duda, considerando que es indiferente que se acepte la teoría de que el Papa es inferior al Concilio o la contraria.

5. Establezco, pues, la quinta proposición: *El Papa puede dispensar los preceptos del Concilio, aunque éste añada el decreto irritando la dispensa.*

Primera prueba. Al terminar este decreto irritante puede ya el Papa por su oficio dispensar los decretos del Concilio; pero éste no puede limitar la autoridad ni el oficio del Papa; luego puede éste dispensar tales preceptos a pesar de la prohibición. Se confirma el argumento atendiendo a que el Papa no recibe del Concilio la potestad de dispensar, pues toda la autoridad que tiene es de derecho divino, y así el Concilio no puede quitársela.

Además: El Concilio puede dar a un obispo poder para dispensar sus decretos: si se lo pudiese quitar al Papa, tendríamos ya en la Iglesia una autoridad superior a la de éste, según antes argüíamos. Porque entonces ya no sería pastor universal, pues no podría ejercer este acto de jurisdicción; a saber, la dispensa, el cual podría ejercerlo otra persona distinta del Papa. Podría también el Concilio, por la misma razón, prohibir al Papa conceder indulgencias, o levantar la excomunión por tales o cuales crímenes u otro acto cualquiera de jurisdicción; pero esto sería absurdo: el Papa no sería Papa.

La consecuencia es evidente. Porque si podía negarle este ejercicio de su jurisdicción, ¿por qué no podría otros distintos? Por tanto, tengo por falso y peligroso afirmar que este decreto irritante puede privar al Papa de su facultad de dispensar.

Sin embargo, Gersón, canciller de la Universidad de París, en la primera parte de su obra (tratado 3.°), dice que puede el Concilio general en ciertas leyes limitar la potestad del Papa, de tal modo que no pueda dispensar ni abrogar los decretos de los Concilios y hasta declarar a alguno libre de la obediencia del Papa, y otras muchas cosas más en este sentido. Pero este doctor fué en muchas cosas opuesto a la autoridad de los Sumos Pontífices y llegó a inocular a otros ese veneno; ciertamente, su opinión relativa a la autoridad del Papa poco se diferencia del cisma.

Puede argüirse, además, de esta manera: o las leyes de los Concilios están fuera de la autoridad del Papa o no. Si no lo están, puede dispensarlas, no obstante el decreto que lo prohibe, y si lo están no puede dispensarlas, aunque no se añada el decreto que lo prohiba. Esto se prueba, porque las leyes divinas están fuera de la jurisdicción humana, y aunque nunca se haya prohibido dispensarlas, ya se sabe què ninguna autoridad humana puede hacerlo.

El obispo tampoco puede dispensar las leyes del Papa porque es inferior a él y no necesita especial prohibición. Pero si el Concilio está sobre el Papa lo mismo que sobre los obispos, es necesario saber por qué éstos no pueden dispensar los decretos de los Concilios y el Papa sí. El Panormitano, sin embargo, en su tratado sobre el Concilio de Basilea, núm. 18, defiende que el Papa no puede ordenar nada en contra de los decretos de los Concilios en aquellas cosas pertenecientes a la

salvación y al estado general de la Iglesia. Cita al Arcediano en el c. *Sicut Sancti,* d. 15, en el cual capítulo dice Gregorio *que acepta los cuatro Concilios principales como los cuatro libros del Santo Evangelio;* y de aquí se concluye que así como el Papa no puede cambiar nada de lo contenido en los Evangelios, así tampoco puede cambiar los decretos de los Concilios.

Pero como, según la opinión y conclusiones anteriores, parece que queda todo en manos de un hombre no confirmado en gracia y que puede equivocarse y pecar, de ahí que sea necesario encontrar un medio para evitar tan gran peligro.

6. Por eso establezco la sexta proposición: *El Papa puede equivocarse y pecar gravemente, tanto al dispensar los decretos de los Concilios como los de otros Pontífices.*

Ojalá nos fuese permitido dudar de esta proposición; pero vemos que la curia romana concede diariamente tan amplias y tan relajadas dispensas, que no pueden menos de causar escándalo al mundo, y no sólo escándalo de menores, sino de mayores. Veremos esto más claro en las siguientes proposiciones.

7. Séptima proposición: *No le es lícito al Papa dispensar a su arbitrio y sin causa razonable las leyes y decretos de los Concilios, aunque no comprendan nada de derecho divino.*

Se prueba, porque las leyes humanas y las de los Concilios son de tan grande necesidad para el gobierno y administración de la Iglesia, que, sin ellas, ni aun el derecho divino puede cumplirse. Luego si el Papa quitase en todo o en gran parte el cumplimiento de las leyes con dispensas irracionales o imprudentes, necesa-

riamente se seguiría enorme daño a la Iglesia. Luego no puede hacerlo sin cometer grave pecado.

El antecedente es manifiesto. Imaginar una Iglesia sin leyes humanas sería suponer una confusión y desorden grandes, y no sólo esto, sino que ningún argumento nos quedaría de nuestra fe y de la religión cristiana. No constando en el derecho divino cuándo han de recibirse los sacramentos, por ejemplo el de la confesión y comunión y aun el del bautismo, ni el orden y motivo del Santo Sacrificio ni del culto divino, ninguna regla habría en la Iglesia para la administración de los Sacramentos, sin las leyes humanas; y sería monstruosa irregularidad que, aun dentro del derecho divino, cada uno viviera a su capricho.

Se confirma esto considerando que las leyes son tan necesarias al gobierno de la Iglesia como de una ciudad; y así como la república no puede, como es claro, subsistir sin ellas, así tampoco la Iglesia No sin razón dice San Pablo a los Romanos (cap. 13): *Los que se oponen a las leyes humanas se procuran su condenación,* y San Isidoro dice: *Se dieron las leyes para que su temor reprima la audacia de los malos y para que viva segura la inocencia contra los malvados.* Aristóteles, en el 1.° de la «Retórica», dice también que es mejor someter todas las cosas a la ley ordinaria que dejarlas al arbitrio de los jueces.

Se prueba en segundo lugar, porque a la manera que las leyes han de ser para el bien común (la ley debe darse, *no para provecho de ningún particular, sino para utilidad de todos,* dice San Isidoro en el cap. *Erit autem lex,* dist. 4), así también la dispensa, que es una cierta ley, debe darse para el bien común; de lo contrario, será disipación y no dispensación.

En tercer lugar, una tal dispensa sería injuriosa para

muchos, luego no sería lícita. Está claro el antecedente, porque condición de la ley es la equidad, y no tendría esta condición si a uno, sin causa justa, se le eximiere de cumplir la ley y a otros se les dejara bajo el peso de ella, que es lo que acontece cuando se conceden dispensas imprudentes y arbitrarias; luego concederlas es ilícito.

Se confirma esto mirando que la ley es el mismo derecho, o el derecho es efecto de la ley, y según las diferentes leyes tenemos el derecho natural, civil, canónico... Pero *derecho* vale tanto como *equitativo* o *igual*; luego la ley debe ser en absoluto igual. Además; si al dar la ley y en igualdad de circunstancias, el legislador declarase a unos exentos y a otros obligados a cumplirla, ofendería a éstos: luego, lo mismo, y aun más, si lo hiciera después de estar dada la ley.

Cuarta prueba. No le es permitido al Papa dispenser sin causa racional las leyes propias; luego, tampoco las del Concilio. El antecedente es manifiesto. Si no puede dispensarse a sí mismo sin causa, mucho menos a los otros. Pues dado que el príncipe no esté sometido a sus propias leyes en cuanto a la pena o en cuanto a la fuerza coactiva, sí lo está en cuanto a la parte directiva; y en el fuero de la conciencia está obligado a someterse a ellas porque (como dice la Extravagante «De constitutionibus», cap. *Cum ommes*), *el que impone a los demás el derecho debe también cumplirlo; y la autoridad del Sabio* [Catón] *dice: «Sujétate a la ley que hayas dado.»* Y así en el cap. 23 de S. Mateo reprende el Señor a los escribas porque *dicen y no hacen,* y porque *imponen pesadas cargas a los demás y ellos ni con el dedo las tocan.* Por eso dice Santo Tomás (1. 2. q. 96, artículo 5 ad 3) que en el juicio de Dios el príncipe no está exento de la ley. Lo cual es verdad de suyo y no sólo

por razón del escándalo o porque pudiera debilitarse la ley, sino también porque el príncipe es miembro de la república, y no llevando la parte propia de la carga sin causa justa, ofendería a los demás. La ley ***Digna vox*** ***(Cod.*** «De legibus et const.), en la que se dice que *el príncipe no está sometido a sus leyes,* debe entenderse, como dice Santo Tomás en el lugar citado, en cuanto a la fuerza coactiva.

8. Proposición octava: *Si no puede dispensarlos, mucho menos podrá el Papa abrogar los decretos del Concilio sin razón suficiente.*

Esto es evidente; y como es más abrogar que dispensar, de aquí sacamos otro argumento en favor de la conclusión anterior; pues si no puede derogarlos, tampoco sin causa razonable le será lícito dispensarlos. El antecedente es admitido por todos, principalmente en aquellos decretos que se refieren al estado general de la Iglesia, al recto gobierno de la religión y a las costumbres. Nadie dejará de admitir que, si el Papa abrogase en absoluto las leyes que prohiben el matrimonio en ciertos grados de parentesco o quitase ciertas irregularidades, como la de bigamia o la del homicidio, pecaría gravemente.

Se prueba claramente la consecuencia. Si siempre se concediera la dispensa a todos los que la piden, la ley no tendría ningún efecto, y sería una ley inútil. ¿De qué serviría prohibir el sacerdocio a los bígamos, si al cabo todos los bígamos que lo piden se ordenan? ¿Y de qué serviría, si pasara lo mismo con los homicidas? La ley se dió para que estas cosas no se hicieran, no para que se hagan con licencia; y por eso, si uno se fija, comprenderá que son perniciosas tales dispensas. Es de la naturaleza de las leyes que se cumplan ordinaria y ge-

neralmente, y que las dispensas se concedan rara vez y en casos peculiares. Todos los doctores enseñan que la dispensa es una interpretación del derecho en aquellos casos que no pudo prever el legislador. Mas con tales dispensas sucede lo contrario: que las leyes se cumplen muy raras veces y las dispensas son lo regular y lo general. No hay hombre que queriendo casarse con mujer consanguínea no consiga dispensa; ni bígamo, ni aun homicida o mutilador culpable que no sea promovido al sacerdocio, si lo pretende. Y así sucede con casi todas las leyes positivas. Por donde el que no se casa con su pariente no es por causa de la ley, sino porque no quiere o porque no le agrada. Y el que reflexione un poco se convencerá de que si se quitase la ley de los impedimentos del matrimonio y las irregularidades, ni se casarían más parientes ni se ordenarían más irregulares de los que lo hacen ahora con dispensa. Hoy sólo guardan la ley los que quieren o acaso algún pobre que no puede conseguir la dispensa, lo cual viene a resultar otra injusticia, que se prefiera a los ricos y se rechace a los pobres, sin aducir más razón que ser unos ricos y otros pobres.

Tan ciertas son las conclusiones séptima y octava que Cayetano, en la «Apología de la poetstad del Papa», dice que, no ya sólo los decretos del Concilio general, pero ni los del provincial puede el Papa abrogarlos o dispensarlos sin causa conveniente; y sostiene, además, que los decretos del Concilio obligan al Papa en el fuero de la conciencia, lo que con tanta mayor razón debe admitirse, cuanto que Cayetano fué entusiasta e inteligente defensor de la potestad pontificia, la cual defiende también en su obra sobre el Concilio.

Estas proposiciones son comunes a los doctores, como manifiestamente sostiene Silvestre en la palabra *Papa*,

§ 15, y en la palabra *Concilium*, § 2, y es la opinión de Santo Tomás, 1. 2. y 2. 2., y en su libro «Contra los impugnadores de la religión», y del Panormitano, en el cap. *Non debet* («De consanguinate et affinitate»).

9. Proposición novena: *Puede haber en la Iglesia alguna ley, y tal vez las hay de hecho, que conviene que nunca se dispense.*

Se prueba. Ya se dijo que el derecho divino difícilmente o de ninguna manera se podría cumplir sin algunas leyes humanas. Luego algunas de éstas son tan útiles y aun tan necesarias para la práctica de la religión cristiana, que su observancia es indispensable a la Iglesia; y aunque parezca alguna vez que es razonable el dispensarlas, sin embargo, es de mayor utilidad que se cumplan invariablemente que el que se abra la puerta de las dispensas. Por ejemplo: el precepto del cap. *Omnis utriusque sexus* («De poenitentiis et remissionibus»), que es de derecho divino en cuanto a la confesión y comunión, pero en cuanto al tiempo en que han de cumplirse, es de derecho positivo; pues bien, no hay duda que es mucho mejor que estos preceptos nunca se dispensen.

Porque como se dispense una sola vez y se deje al arbitrio de los hombres el juzgar si hay o no causa razonable para ello, bien pronto, ya sea por la ambición de los príncipes, ya por conceder una gracia, ya por la malicia de los hombres, se multiplicarán las dispensas, con grave peligro del derecho humano y hasta del divino. Y como estas leyes puede haber otras muchas.

Se confirma esto considerando que frecuentemente se ofrecen casos en los que parece conveniente que se dispense la ley divina, como, por ejemplo, dejar la primera mujer y tomar otra para traer la paz del reino o de una

familia, o tener dos mujeres, o decir mentira para conseguir algún gran provecho; y, sin embargo, ni Dios dispensará jamás, ni concedió a la Iglesia tal poder para dispensar (como ya dijimos), sino que previó con sabiduría suma que seguirían mayores males de conceder la facultad de dispensar, que bienes se conseguirían con tales dispensas, aunque por otra parte pareciesen muy convenientes.

Y es cierto esto, no sólo del derecho divino, sino también del positivo. En el Antiguo Testamento nunca se dispensó para comer carnes de cerdo ni otras cosas, prohibidas por la ley, ni en ningún precepto de toda ella, ni a nadie se dispensó en la ley nueva de bautizarse o de confesarse, y eso que pueden presentarse causas más evidentes para esta dispensa que para dispensar las leyes humanas. Seguramente que si Cristo no hubiera divinamente previsto que no convenía a la Iglesia que dispensase estas leyes, ya le hubiera concedido facultad para hacerlo. Yo no sé si alguno lo vitupera, pero sí sé que los sabios alaban a los Cartujos porque nunca dispensan la ley de abstinencia de carnes, a pesar de cualquier ocasión o peligro. Si se comenzara a dispensar, pronto sería mayor o se extendería más la dispensa que la observancia. Y lo mismo sucede con otras leyes humanas, que es mucho mejor nunca dispensarlas que mitigar su rigor con las dispensas.

Pero dicen que ocurren casos de tan grave necesidad, que se seguiría grande perjuicio si no se dispensase.

A esto respondo: primero, que hay algunas leyes de las cuales nunca se puede seguir ese tan gran inconveninte, como es claro para quien considere las cosas, así como tampoco se siguen de las leyes divinas. Los males no provienen del cumplimiento de las buenas leyes, sino de dispensarlas.

En segundo lugar, digo que ese mal que se seguiría no sería mayor que el de dar motivo para que se debiliten o quebranten las leyes necesarias a la conservación de la religión. Sin embargo, al decir que nunca se debe dispensar, no negamos que puede ocurrir un caso, allá cada mil años, si de él realmente se siguiera grande escándalo; éste podría dispensarse con tal que estuviera previsto en la ley y no se dejase al arbitrio humano. Ojalá se dieran leyes más serias y convenientes al estado general de la Iglesia y más necesarias para su gobierno y para la reforma de las costumbres y en las cuales no hiciera falta nunca dispensar. Buscarían siempre el bien común y no el particular, que es el que pretende la dispensa, y permanecerían inviolables como las divinas, y así no se dispensarían ni por el Papa ni por el Concilio.

10. Proposición décima: *Si por el uso o la experiencia, o providencialmente, se averiguase que el dispensar alguna ley eclesiástica cedía en peligro o en daño grave de la Iglesia y de la Religión, el Concilio puede declarar esto y aun determinar y decretar que esa ley nunca se dispense.*

Se prueba, porque es cierto que al Concilio le pertenece declararlo. Que puede decretar se prueba, porque, como se dijo en la proposición novena, esto sería conveniente que lo decretara; luego puede dar ese decreto. Además, el Papa puede; luego también el Concilio.

11. Proposición undécima: *Parece que en esta determinación el Concilio no puede errar.*

Se prueba, porque, como suponemos, se trata de cosas pertenecientes a la Iglesia universal; pero ya dijimos que en esto no puede equivocarse el Concilio; luego tampoco al dar este decreto.

12. Proposición duodécima: *Dado este decreto, ya no le sería lícito al Papa dispensar dicha ley y pecaría mortalmente dispensándola por una causa cualquiera.* Se prueba. Habiendo determinado el Concilio que la dispensa es dañosa, según la décima proposición, y que no puede equivocarse, según la proposición undécima, resulta que la dispensa sería perniciosa; luego ilícita. Además, el Papa, como dijimos en la proposición séptima, peca si dispensa sin causa razonable; pero como no puede darse causa razonable de dispensa contra el decreto del Concilio general, haría mal si dispensara, pues es más importante y provechoso cumplir lo mandado por el Concilio, que no puede equivocarse, que hacer caso de razones y de hechos particulares.

Además, si el Concilio afirma que la dispensa de una ley es perniciosa para toda la Iglesia, sería principalmente porque tal dispensa cedería en perjuicio, no ya sólo de la ley humana, sino también del derecho divino, el cual, según dijimos, no puede cumplirse sin las leyes humanas. Y si el Concilio se viera obligado a dar una ley que nunca se había de dispensar, sería porque esto causaría daños y peligros al derecho divino. Y no debe referirse a los diezmos o a los bienes eclesiásticos, sino a cosas más importantes, como, por ejemplo, si de dispensar a los niños se corrompiese el gobierno de la Iglesia o se viciare la administración de Sacramentos o viniera la corrupción de las costumbres y ningún bien y provecho; en estos casos es en los que debe decretar el Concilio que nunca se dispense.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se puede argüir así: el Papa no puede dispensar el derecho divino, luego si hay una ley que sea necesaria para cumplir el derecho divino, tampoco puede lícitamente dispensarla.

Pero la dificultad está en que, aunque sea perniciosa

la dispensa, temeraria, frecuente e irracional, sin embargo, la dispensa particular, razonable y rara, no lo sería, como si se tratase de un niño o un joven de buen carácter, de bonísimas costumbres, sabio y noble, al que convendría más que a otros que se le dispensara para que fuera obispo. Luego el Concilio no puede establecer de manera absoluta que tal dispensa sea nociva, sino la que es temeraria y frecuentemente concedida, y, por lo mismo, no puede prohibir al Sumo Pontífice dispensar en un caso especial.

A esta duda respondo, en primer lugar, que la ley no mira los casos particulares, y que para dar una ley universal basta que sea casi siempre conveniente, o en la mayoría de los casos. Los ejemplos son claros. Si consideramos aislado y en sí el caso de un marido cuya mujer es estéril, o que con sus malas costumbres le deshonra, pudiéramos juzgar conveniente que la abandonase y tomase otra; pero como, en general, esto no es tolerable, por eso se dió una ley universal, que prohibe al marido abandonar su mujer, aunque sea hereje y trate de pervertirle, o en cualquier otro caso. Lo mismo digo de la pluralidad de mujeres con el pretexto de la paz o de la conversión de todo un reino.

Tampoco se ve algunas veces que la unión fornicaria traiga ningún inconveniente, considerada en sí misma, pues si está prohibida es porque va contra el bien de la prole, que nacería de padre incierto y no se la podría educar bien. Pero esto no sucedería cuando la mujer es estéril o de edad avanzada, y, sin embargo, la fornicación está siempre prohibida y en todas circunstancias, por la razón antedicha de la educación y procreación de los hijos.

Por eso los legisladores humanos pueden atender a lo que casi siempre sucede, aunque algunas veces no su-

ceda, y dar leyes universales y para todos los casos. La Iglesia también pudo, aunque Dios no hubiera dado la ley de la indisolubilidad del matrimonio, dar una ley tan universal como ésta y que nunca se dispensase, pues si la que Dios dió es tan universal, tan racional y tan útil, lo mismo lo sería si la diesen el Concilio o el Papa. Poco importa quién dió la ley para que sea racional, ni Dios hubiera dado leyes no dispensables si no hubiera sido conveniente que así fueran, pues, como dice la «Sabiduría» (cap. 9), *lo dispone todo con suavidad*, y como mejor conviene a los seres.

Las mismas leyes humanas prohiben universalmente a todos algunas cosas, aunque en ciertos casos no exista la causa que señala la ley. Por ejemplo: está prohibido que nadie lleve armas por la noche; la causa de esta ley es que de noche se arman celadas y hay muertes y hay mayor libertad para pecar. Pues bien: si alguno, aun estando seguro de que no ha de hacer ningún mal, y no para esto, sino por cualquier otra causa, lleva armas por la noche, quebranta la ley, peca contra ella y es con razón castigado, y si hubiere pena de excomunión, incurriría en ella, pues la ley fué impuesta racionalmente a todos por los frecuentes peligros y males que sucedían. Así, pues, aunque alguna vez un joven pueda ser elegido racionalmente obispo, sin embargo, por no ser esto frecuente y ser corriente lo contrario, podría decretar el Concilio que en esto no se dispensase a nadie, y esto es lo cierto, y haría perfectamente aunque no hubiera [otra] causa para ello.

Hay que notar, además de esto, que al dar las leyes, no sólo hay que tener en cuenta qué bien se sigue de los casos particulares y de la observancia de ella, y qué mal se sigue, en cada caso, cuando la ley no se cumple, sino qué sucedería si se quitase aquella ley universal.

Pongo un caso. Si nos fijamos en el daño de esta o aquella fornicación, nos parecerá que no es muy grande, y si hubiere alguno, que fácilmente se puede remediar; pero si atendemos a lo que pasaría si no hubiera prohibición de fornicar, comprenderemos qué necesaria es. Si la fornicación fuese lícita, no sólo vendría la mala educación de los hijos, sino que ni aun se engendrarían hijos y el género humano desaparecería. Si fuera lícita, muchos no se casarían, prefiriendo vivir en libertad y, como consecuencia de esto, por ser generalmente estériles estas uniones libres y que rara vez traigan hijos, tendríamos escasez de ellos en la república, y no habría ni familias, ni ciudades, ni naciones, y resultarían otros graves inconvenientes.

Lo mismo se ve en la indisolubilidad del matrimonio. No hay que fijarse sólo en qué mal traería que Pedro dejase a su mujer, sino en qué males traería el que a cada paso se pudiera abandonar a las esposas. Por las riñas frecuentes y por el mutuo hastío, los matrimonios firmes serían raros. Y como la que uno dejase, otro no la querría, habría un grave peligro de incontinencia. Además, produciría gran daño y detrimento a los hijos, que quedarían sin madre, en poder de la madrastra, o sin padre. en manos de la madre; así que justísimamente fué prohibido abandonar las esposas.

En las leyes eclesiásticas conviene también considerar, no el bien o el mal que se seguiría si tal joven fuese nombrado obispo, o si alguno comprase un beneficio, que en sí no son grandes males, sino qué sucedería si esto pudiera hacerse generalmente, sea por dispensa, sea por cualquier otro medio; lo que se seguiría, como está claro, sería daño y confusión en la Iglesia y en las buenas costumbres. Por tanto, si esto no puede evitarse

más que quitando en absoluto esta facultad de dispensar, este remedio debe emplearse.

Debe advertirse, además, que la causa de una ley puede ser cierta y precisa, por ser común y universal. Pero la de la dispensa no es determinada, sino que se funda en conjeturas y circunstancias de las que, como dice el filósofo, no puede haber ciencia ni certeza, pues varían hasta el infinito; y, por lo mismo, queda al arbitrio humano, si hay que dispensar, cuándo y cómo ha de hacerse. Y habiendo tanta variedad de casos, a menudo se presentan circunstancias que no son suficientes, aunque lo parezcan, porque obligan al hombre a conceder frecuentes dispensas de una ley cuyo cumplimiento es necesario, defraudando así el propósito de ella. Y es tan grande la maldad de los hombres, que van siempre a lo vedado y desean y apetecen lo que se les niega; por eso dice la ley: *No desearás...*

Por otra parte, los prelados y hasta el Sumo Pontífice, además de poder equivocarse al conceder estas dispensas, como ya se dijo en la sexta proposición, son débiles para resistir a los ambiciosos y a los inoportunos. Así que, si tienen licencia para dispensar la leyes a su capricho, hay manifiesto peligro de que las dispensas sean con más frecuencia imprudentes que razonables y perjudiquen gravemente a la Iglesia; luego, si no hay otro remedio, hay que suprimirlas.

Hay que notar, además, que en cuestiones morales debe atenderse, no a lo que puede suceder, sino a lo que se ve y acontece en la realidad de las cosas, y atenerse, por lo mismo, más a la experiencia de tantos años que a los argumentos. Cierto que puede haber jueces que sean varones fuertes y tan justos que los regalos no los corrompan ni aparten de la justicia; pero como el uso y la experiencia enseñan que los que reciben regalos no juzgan con rectitud, de ahí que les esté generalmente prohibido recibirlos.

Pues, viniendo a nuestro caso, también podemos figurarnos y discurrir que los Sumos Pontífices son varones santísimos y sapientísimos, que no dispensarán nunca sin causa legítima; pero la experiencia grita lo contrario y vemos que todo el que pide dispensa, la consigue. Luego debemos desesperar de que, dejada la dispensa al humano juicio, se conceda siempre con causa legítima, pues aunque muchos Pontífices sean santos y sabios, uno sólo puede echarlo todo a perder, y, sobre todo, que no pudiendo el Sumo Pontífice, por estar abrumado de gravísimos negocios espirituales y temporales, examinar todas las causas, necesita encomendarlo a otros que pueden engañarle muchas veces, aunque sea un San Gregorio.

Por eso dice Aristóteles en el libro 1. «De Rethor.», y Sto. Tomás en la 1. 2. q. 95, art. 1. *ad secundum*, que la ley debe abarcar todo cuanto se pueda y dejar lo menos posible al arbitrio del juez. Muchas razones dan para esto, pero la principal es que el legislador da las leyes en general y mirando a lo futuro, sin hacer caso del favor de los amigos ni de la malicia de los hombres, y atendiendo sólo al bien de la república por la que todos trabajan; pero tratándose de casos particulares, se juntan muchas circunstancias que tienden a apartar al hombre de lo justo y de lo bueno. Por eso es mucho más libre para legislar que para juzgar, y por eso es mucho más fácil encontrar unos pocos legisladores sabios que otros tantos jueces.

Las leyes, además, se dan después de grande estudio; pero los casos particulares no hay lugar para estudiarlos tanto. Así sucede con las leyes de la Iglesia, que se dan con el asentimiento de todos y nadie las impug-

na ni las contradice y, por consiguiente, son bonísimas. Pero en las dispensas hay muchas causas que mueven a que no sean rectamente concedidas, y, por lo tanto, lo mejor es quitar la ocasión de concederlas. ¡Y todavía hablamos de la gran dificultad que hay para conceder dispensas y de que es necesario emplear grandes máquinas para arrancarlas, como si no estuvieran esperando en Roma a ver si alguien quiere pedir dispensa de todo lo que mandan las leyes!

Pero dirá alguno: en todas las letras apostólicas de dispensa se alega la causa justa de ellas; luego, si es así, ¿a qué esta nueva cautela?

Respondo: no condeno ninguna dispensa en particular, y como eso a mí no me pertenece, no juzgo al siervo ajeno. Quizá sea cierto lo que se dice. Pero observo dos cosas. La primera es que al cabo del año se conceden tantas dispensas, que no sé si quedarán otros tantos que cumplan la ley. Lo cual va contra la razón de la dispensa, que, como ya se ha dicho, debe concederse rara vez. La segunda es que todos los que piden dispensa la consiguen, y sería maravilla que todos tuvieran causas verdaderas, ya que se dispensa de impedimentos del matrimonio, de la edad para las órdenes, de irregularidad y de pluralidad de beneficios. Bien pensado todo, nos parece que esta razón nos lleva a salir al encuentro de dispensas de leyes tan buenas y para que aquéllas sean prohibidas en absoluto. Si esto parece demasiado duro y es necesario que toda ley tenga alguna excepción, y no hay ley humana que no sea dispensable, entonces determínese en la ley en qué casos puede el Papa dispensar; y dígase claramente, en éste y en éste y no en otro, y así se concederá la dispensa sin violación de la ley. Pero en algunas lo más seguro y justo sería que se prohibiese en absoluto.

Hay que notar que (según se dijo) debe preferirse el bien común al particular, y que siendo la ley dada para el bien público, si aconteciese que causaba perjuicio a un particular, al que, por otra parte, sería irracional no dispensar, por la conservación del bien común, no debe hacerse, ni tampoco recurrir inmediatamente a ella, porque el dispensar con causas justas es abrir la puerta a dispensas injustas.

Sobre esto dice admirablemente Santo Tomás (1. 2., q. 97, art. 4 ad 1., y q. 100, art. 8), que nunca debe concederse una dispensa con perjuicio del bien común, y en la 2. 2, q. 88, art. 12, dice que toda dispensa que conceda el prelado ha de ser para honra de Dios o para utilidad de la Iglesia, y en la 1. 2., q. 97, art. 4, dice que no es fiel el que dispensa sin procurar el bien común.

Es evidente, por todo esto, que no es causa legítima de dispensa la que busca sólo el bien privado, y que ante todo debe mirarse si tal dispensa es para común utilidad o al contrario. Hay en la Iglesia leyes muy importantes y necesarias para su gobierno, pues si ocurriera el caso de que la dispensa fuera razonable, mejor sería no dispensar, aunque no estuviera prohibido hacerlo, como suponemos en esta duodécima proposición.

Tenemos un ejemplo bien claro: si juzgamos que la ley que prohibe que los hijos de los clérigos sucedan a sus padres en los beneficios es necesaria a la Iglesia, aunque alguno de estos hijos esté tan adornado de virtudes y doctrinas que convenga ciertamente que suceda a su padre, pues no hay otro más idóneo, ni se causa escándalo, sino que se favorece al pueblo, aun así sería mejor que no se le dispensase para quitar a los demás la esperanza de alcanzar tales dispensas.

Finalmente, teniendo que elegir entre dos males el menor, como se dice en el «Decreto» (d. 13 *Duo mala*) y enseña Aristóteles en el lib. VI de los «Tópicos», si sucediere que por no dispensar en algún caso se produjere algún mal y hubiere necesidad de caer en este mal, o dispensando caer en el mal mayor del abandono y corrupción de leyes necesarias, es mejor permitir el mal primero de no dispensar con perjuicio de alguno, que por conceder la dispensa se perviertan las costumbres y se desprecien las leyes.

Pero alguno dirá que esta determinación (de no dispensar) sería cosa completamente nueva, que nunca se hizo cosa semejante en ningún Concilio ecuménico, a pesar de haber asistido Padres sapientísimos, y que, por tanto, no es de creer que se haga ahora en el nuevo Concilio, que aun siendo notable, no aventajará a la dignidad y autoridad de aquellos primeros Padres.

A esto respondo, como dicen los juristas, distinguiendo los tiempos y concordando los derechos. En los Concilios antiguos los Papas eran semejantes a los Padres de los Concilios, y no necesitaban del decreto de prohibición de dispensar para contenerse y moderarse en la ancha e inmoderada facultad de conceder dispensas; antes bien: estudiando cuidadosamente el derecho y la historia de los Padres antiguos, se ve que los Pontífices no se atrevían a dispensar fácil y generalmente los decretos de los Concilios, sino que los guardaban como divinos oráculos, y no sólo no los dispensaban imprudentemente, pero tal vez no los dispensaron nunca, sobre todo tratándose de las leyes más importantes. Pero poco a poco hemos ido llegando a tal inmoderación en las dispensas y a un estado tal, que son intolerables nuestros males y hasta sus remedios, y por eso es necesario buscar otros procedimientos para la conservación de las leyes.

Denme Papas como los Clementes, Linos y Silvestres, y todo lo dejaré a su arbitrio. Nada de mayor gravedad tengo que decir de los más recientes Pontífices, sino que son ciertamente inferiores a los antiguos en muchas cualidades. Y basta de la duodécima proposición.

13. Proposición décimotercera: *Este decreto no debe aplicarse a muchas leyes, sino a pocas, y éstas que sean importantísimas y muy necesarias.*

Esto es evidente: primero, porque el Papa es Pastor universal y no debe ser limitada su autoridad sin necesidad apremiante; de lo contrario, se le haría una ofensa; segundo, porque si la prohibición se extendiera a muchas leyes, podía impedir el gobierno de la Iglesia, pues las dispensas, como ya he dicho, son a veces necesarias. Además, podía inducir al desprecio del Papa, por tener como atadas las manos, y algunos se atreverían a rebelarse contra él. Finalmente, repito que no debe hacerse esto sino con una ley tan necesaria que de dispensarla se siguiese grave perjuicio a la Iglesia.

14. Pero nos queda una gran duda, y es si sería válida la dispensa concedida contra este decreto por el Papa, suponiendo ya que obraba mal.

En cuanto a esto, pongo la décimocuarta proposición: *Este decreto de prohibición, de suyo no impide que el Papa pueda dispensar, sino únicamente dice que no le es lícito hacerlo.*

Esto se prueba como se probaron las conclusiones tercera, cuarta y quinta. La potestad del Papa no procede del Concilio, sino de Cristo, y el Concilio no puede coartarla ni limitarla; por donde si el Papa puede dispensar sin tal prohibición, también puede hacerlo con ella. Además (como ya hemos probado), nada puede el Concilio que no pueda el Papa; pero como el Concilio

puede dispensar a pesar del decreto que él dió; luego también puede el Papa. Y lo mismo sucedería si el decreto fuese dado por el Papa, que podría dispensarlo su sucesor, pues el igual no tiene autoridad sobre su igual. Este decreto tiene igual fuerza dado por el Papa que por el Concilio.

Silvestre, en la palabra *Papa*, § 15, según lo entiende Santo Tomás, dice que el Papa puede dispensar en todo el derecho positivo y aun anularlo. Si anulase todo el derecho, anulado quedaría, aunque pecase, trátese de cualquier decreto del Concilio; así lo aprueba la Glosa (en el cap. *Ubi periculum*, § *Hoc sancto Concilio*, «De electione» *in* 6). Sobre esto véanse el Panormitano (en el c. *Significasti*, «De electione»), Juan Andrés y otros.

Mas yo supongo que no vale la siguiente consecuencia: si el Papa dispensa mal, la dispensa es nula. Porque si el Papa dispensa sin causa en los grados de parentesco prohibidos por el derecho positivo, la dispensa será válida y, por consiguiente, también el matrimonio. Pero no quiere decir con esto que todas las dispensas del derecho positivo concedidas por el Papa sean válidas, sino que cuando no lo son, no es porque se trate sólo del derecho positivo, sino por otra razón, como luego diremos.

Y ahora dirá alguno: suponíamos al principio que esta cuestión iba a resolverse independientemente de las dos opiniones: que el Papa fuera superior al Concilio, o que fuera inferior. Pues bien: si a pesar del decreto del Concilio el Papa dispensa, ¿cómo se salva aquí la superioridad del Concilio sobre el Papa?

Contesto que basta para eso que el Papa esté sometido al decreto y que haga mal contrariándolo. O puede decirse también que no puede quitar o irritar esa ley, pero la puede dispensar, pues, dado que ella exista, a él le corresponden todos los actos de jurisdicción de la

Iglesia, y, por tanto, si contra el decreto del Concilio el Papa nombrase obispo a un niño, éste sería verdadero obispo y tendría jurisdicción.

15. Proposición décimoquinta: *De la misma manera que peca el Papa dispensando contra el decreto del Concilio, pecaría el que la pidiera o usara de ella.*

Se prueba, en primer lugar, porque consiente o coopera, más bien, al pecado de otro, pues, como dice San Pablo a los Romanos (cap. 1): *No sólo son dignos de muerte los que obran mal, sino los que consienten a los que lo hacen.* Da además ocasión a tantos males como se originan de tales dispensas, según se ha demostrado. Por eximirse de cumplir la ley ofenden a los demás que la cumplen. Es como si el rey pidiese tributo a unas ciudades, y a otras, sin causa, las eximiese de pagarlo: que pecaría el rey y estas ciudades también por no llevar su parte de la carga.

No quiero decir, sin embargo, que si peca el Papa concediendo sin razón una dispensa, peca también el que usa de ella, ni aun que siempre que el Papa dispensa sin causa justa, peca el dispensado siempre que de ella se sirva; pero tampoco acepto en general la opinión del Panormitano y otros en el c. *Non est* («De voto»), que dicen que cuando el Papa dispensa en el derecho positivo, aunque sea sin causa, el dispensado puede en conciencia estar seguro. Si por seguro se entiende que lo hecho conforme a la dispensa vale en conciencia, esto es verdad; pero no lo es en general, si se entiende que puede usar siempre de la dispensa sin pecado, como, por ejemplo, si el Papa dispensara a un sacerdote para casarse.

Se prueba esto porque (según argüía antes) el Papa pecaría si se dispensaba a sí mismo sin causa legítima, porque está obligado a cumplir sus propias leyes en con-

ciencia; luego no puede ser más amplio con los demás que consigo mismo sin pecar. El mismo Panormitano concede que el dispensado sin causa para tener muchos beneficios no puede estar tranquilo en conciencia. Esto sostiene también Juan Andrés en el cap. *De multa* («De praebendis»), de conformidad con Santo Tomás (Quod. 9, q. 7). Aunque esto no vaya sólo contra el derecho positivo, sino también contra el derecho natural.

Se arguye en contra de la conclusión de esta manera: si el Papa irritase algún derecho o ley positiva, aun obrando imprudentemente y sin causa, el que no lo cumpliese no pecaría. Luego tampoco cuando lo dispensa, pues la dispensa es la relajación de una ley en un caso y la irritación en todos. El antecedente es manifiesto: si realmente el Papa quitase la abstinencia de carnes en los viernes, nadie pecaría comiéndolas, y lo mismo si quitase los impedimentos del matrimonio.

Respondo concediendo el antecedente, porque ningún título queda, ni de derecho positivo ni de derecho divino, para que esas leyes obliguen; y niego la consecuencia. Porque si queda la obligación para los demás (como queda cuando se dispensa a uno sólo), no obra conforme a razón el que no vive sometido a igual derecho que los demás; y por eso no estará libre de toda culpa, aunque muchas esté libre de pecado mortal.

Pero aún queda esta duda seria. Una vez que el Papa dispensa un decreto que está prohibido dispensar, ¿están obligados los súbditos a quienes interesa a admitirlo y obedecer? Por ejemplo: el Concilio determina que antes de la edad de veinte años nadie tenga beneficio curado y que en esto no se dispense, y el Papa dispensa a un niño para que lo tenga, a pesar de la prohibición y sin causa razonable; ¿están obligados en la parroquia a recibirle y a pagarle los diezmos?

16. Para resolver esta duda hay que advertir que las dispensas del Pontífice son de dos clases: unas graciosas, y las llamo graciosas porque hacen favor o son en beneficio únicamente del dispensado, sin que traigan beneficio o molestia a los demás; tales son: la dispensa del ayuno, de la abstinencia, de la edad de los ordenandos, de los impedimentos del matrimonio y otras semejantes; en éstas, claro está que no hay duda, porque son sólo para utilidad del dispensado y lo hecho vale. Otras son las que se relacionan con los demás y pueden traerles utilidad o perjuicio, como en el ejemplo propuesto de que un niño sea párroco, o que tenga el beneficio y los diezmos sin residencia, que reciba los frutos de la prebenda sin prestar servicios, o que uno tenga veinte beneficios. Sólo de éstas es de las que se duda por tocar a los derechos comunes y al provecho o perjuicio de los demás. No es fácil resolverlo; sin embargo, sin afirmar nada, diré sólo lo que me parece más probable.

17. Proposición décimosexta: *No les pertenece a los súbditos determinar o discutir lo que puede o no puede hacer el Papa, ni cuándo tengan o no que obedecer.*

Se prueba primero porque es sacrílego discutir la potestad del príncipe y más aún la del Papa. Véase 17, q. 4, § *Committitur* y siguientes). Segundo: el determinar cuál sea la potestad espiritual que uno tiene es acto de jurisdicción y parte del gobierno, el cual no pertenece a los súbditos, por lo menos cuando se refiere a los superiores. Luego los súbditos no pueden discutirlo. Tercero: traería el desorden y la destrucción de la jerarquía eclesiástica el que cualquiera pudiera decir: *esto no lo puede hacer el Papa;* y de esta manera se excusase de

cumplir sus preceptos; y evidentemente estimularía el desarrollo de la desobediencia, del cisma y de la herejía. Pues, como dice San Cipriano, *de aquí han nacido las herejías, de no obedecer al sacerdote del Señor o al Papa, y de que cualquiera tenga atrevimiento para decir: el Papa obra mal o el Papa no puede hacer esto.* Por eso, aunque se equivocase, mejor es obedecerle en todo que dar motivo para que otros le desobedezcan, tanto en cosas justas como en las que no lo son.

18. Proposición décimoséptima: *No siempre están los súbditos obligados a obedecer los mandatos y dispensas del Papa.*

No me refiero al caso en que el Papa mande algo contra el derecho divino; esto probablemente nunca sucederá ni sucede, ni hay duda que entonces no se debe obedecer; me refiero a otros casos. Se prueba, primero, porque el Papa no tiene mayor poder para dispensar que para dar leyes. Pero si las diere inicuas, injustas, o por algún motivo insoportables, o muy pesadas, no estarían los súbditos obligados a obedecer; luego tampoco cuando la dispensa tiene esas mismas condiciones. El antecedente es claro; pues, como muy bien dice Santo Tomás, 1.2 q. 96, art. 4, la ley sólo obliga a los súbditos en conciencia cuando es justa. Para que lo sean se requieren tres cosas: primera, que el que la da tenga poder para ello; segunda, el fin, esto es, que la ley sea para el bien común, y tercera, la forma, o que, siendo onerosa, se imponga a los súbditos con justa proporción de igualdad. Por el contrario, las leyes son injustas cuando falta la autoridad competente, o cuando el superior impone a los súbditos cargas que no aprovechan al bien común, sino a la propia utilidad, o a la avaricia, o a la gloria del que las

da o de personas particulares, y también cuando falta la forma, o sea que las cargas no se reparten por igual aunque se ordenen al bien común, o, por último, cuando son contrarias al derecho divino. *Por cualquier motivo que la ley sea injusta no obliga en el fuero de la conciencia, a no ser para evitar el escándalo,* dice Santo Tomás. Y San Agustín, en su libro «De libero arbitrio», dice que *no se tiene por ley la que no es justa.* Así, pues, si el Papa diera alguna ley injusta por cualquiera de estas causas, los súbditos no tendrían obligación de obedecer. Luego tampoco la tendrían si la dispensa fuese injusta, pues si no puede el Papa oprimirlos con leyes injustas, tampoco con dispensas. Y no entiende Santo Tomás que lo sean sólo las contrarias al derecho divino, pues pone cuatro causas por las cuales las leyes pueden ser injustas, y la cuarta es cuando van contra el derecho divino; y dice luego, en general, que si es injusta por cualquiera de ellas, no obliga.

Se confirma esto porque la ley civil injusta no obliga; luego la eclesiástica tampoco. El antecedente es claro; porque la potestad de los príncipes viene de la república, que no se la dió para oprimir a los súbditos, sino para favorecerlos.

La consecuencia se prueba porque sería ciertamente un absurdo decir que el Papa tiene mayor potestad que los príncipes para perjudicar y oprimir a los súbditos, siendo así que la potestad se le dió exclusivamente para *apacentarlos.* Santo Tomás habla universalmente y sin distinción de toda ley humana; ni puede dudarse que se ha de juzgar igualmente de la potestad eclesiástica y de la civil, ni que en cuanto a esto tenga el Papa mayor autoridad en lo espiritual que en lo temporal, pues, como dice el Apóstol a los Romanos (cap. 13), las dos potestades vienen de Dios, que se confirma con

aquello de los «Proverbios» (cap. 8): *Por Mí reinan los reyes y los legisladores dan leyes justas.* De esto se deduce que no tienen potestad más que para mandar lo justo.

En segundo lugar, se aprueba: la sentencia injusta, quienquiera que la haya dado, no obliga; luego tampoco la ley. El antecedente lo supongo cierto por consentimiento de todos los doctores. Si la sentencia es injusta en sí misma, esto es, por la forma, por no dar a cada uno lo suyo, o porque el juez obra con malicia y por falsa presunción, no obliga a las partes. Y así, es cierto que si el Papa condenase al inocente en cuestiones de dinero o en cualquier otro caso, sea que lo hiciera a sabiendas o por falsa presunción, la sentencia no obligaría. Luego resulta clara la consecuencia: ¿por qué había de obligar más la ley injusta que la mala sentencia, siendo la ley más nociva?

Tercero: La ley injusta del obispo no obliga; luego tampoco la del Papa. El antecedente es manifiesto, y concedido por todos. También lo es la consecuencia, pues no es mayor la autoridad del Papa para ofender a otros que la del obispo. En cuestión de su ministerio, y para con los súbditos, tanto puede el obispo como el Papa.

En cuarto lugar, arguyo señalando un inconveniente gravísimo que se seguiría. ¿Hay quien se atreva a decir que si el Papa mandase sin causa razonable que todos los cristianos pagasen, en vez de los diezmos, la cuarta o la quinta parte de los frutos, que estaban obligados a cumplir esa ley? ¿O si se arrogase la mitad de todos los frutos eclesiásticos, como se adjudica las annatas de los obispados, o hiciera otras leyes peores? Pues en estos casos no hay más que daño temporal, y el espiritual es aún más grave.

Y no basta decir que el Papa no hace esas cosas; eso es hablar de hechos y los hechos no se discuten ahora. Pero si las hiciese, ¿qué diríamos del derecho? Yo por mí, tengo por cierto que las leyes injustas, aunque sean del Papa, no obligan en conciencia. Y si esto es así, ¿por qué han de obligar las dispensas injustas y que perjudican a los demás?

Por otra parte, el Papa tiene la potestad para edificar, no para disipar. Mas tales dispensas son para destruir, no para edificar; luego no se deben admitir. Además, dicen los doctores que en aquellas cosas concernientes al estado general de la Iglesia, el Papa no puede mandar nada contra lo preceptuado por el Concilio general, como se ve en el cap. *Litteras* («De restitutione spoliatorum») y lo advierte el Abad en el mismo título, cap. *Significasti*, e Inocencio en el cap. *Quanto* («De consuetudine»); mucho menos puede mandar cosas por donde la Iglesia se deshonre; luego en este caso no están los súbditos obligados a obedecer, aunque fuera sólo contra el derecho positivo.

Se confirma esto considerando que el Papa no es dueño de la Iglesia ni de sus bienes y les está vedado a los Prelados que se consideren como tales, pues San Lucas (c. 22) dice: *Los príncipes de las gentes les dominan, pero vosotros no debéis ser así.* Vide Mat. 20, Mar. 10. San Pedro, 1, cap. 5, dice: *No dominando al clero, sino hechos a la manera de la grey.* San Pablo, 1. Cor. cap. 4, dice: *El hombre nos considere como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Luego no puede el Papa legislar a capricho, sino como mejor le convenga a la Iglesia.

19. Proposición décimoctava: *Una vez que el Concilio ha declarado y decretado que no se dispense, si,*

como se dijo en la décima conclusión, el Papa dispensa, los súbditos no tienen obligación de someterse a la dispensa.

Se prueba. Según la tercera conclusión, los súbditos no están obligados a someterse a la dispensa injusta; luego aunque a ellos no les toque juzgar esto, según se dijo en la conclusión décimosexta, determinándolo el Concilio, no estarían obligados a obedecer. Por eso, si el Concilio declarase que el dispensar a los niños para que sean obispos es nocivo a la Iglesia y prohibe que jamás se dispense en esto, y a pesar de todo el Papa enviase de obispo a un niño, los súbditos no tienen obligación de recibirlo ni obedecerle.

20. Proposición décimonona: *El Papa no debe llevar a mal, sino más bien alegrarse, de que se dé este decreto.*

Pruebo la proposición. Si el decreto es justo y conveniente para la Iglesia, según se ha probado ya, como el Papa debe procurar el mayor bien de ella, se alegrará de que lo hayan dado. Además, no se lesionan sus derechos, pues no se le prohibe dispensar porque sea inferior, ni porque le sea ilícito, ni porque no pueda hacerlo, ni porque le falte autoridad, que la tiene amplísima y que nadie le puede limitar, sino por razón de la materia que no admite dispensa sin grave perjuicio para la Iglesia. Es lo mismo que negarle, como algunos le niegan, que pueda dispensar el voto solemne o los demás votos sin causa justa, que no por eso le coartan su autoridad, como tampoco niega el poder de Dios el que dice que no puede crear *in infinitum*, o no puede mentir u otras cosas parecidas. Además, si el Concilio negase al Papa esta facultad y la reservase para sí, entonces podría quejarse; pero no lo hace ni

debe hacerlo así, sino prohibir en absoluto que nadie dispense.

Por otra parte, como dicen los juristas, la excepción confirma la regla, y así exceptuando poquísimos casos, queda confirmada la regla de la obediencia al Papa en todos los demás.

De esta manera se evitan también las molestias de los príncipes, que se empeñan de un modo fastidioso en conseguir dispensas completas, absurdas e irracionales, y a quienes es muy difícil que el Papa les niegue nada. Y no sólo de los príncipes, sino también las de muchos atrevidos que creen que de Roma lo pueden conseguir todo, y tratan de mover a los Pontífices a su favor y se hacen pesados e importunos; pues bien, de todo estarían libres y descuidados, y habiendo tal decreto debe decirles el Papa: *todo me es lícito, pero no todo es conveniente*, y también: *todo lo puedo; pero no todo sirve de edificación.* Y se conseguiría también (cosa que no es de despreciar) evitar el escándalo y las habladurías de los que piensan y hablan mal de la Curia Romana, precisamente por estas dispensas.

Pero si es cierto que los súbditos no tienen obligación de someterse a tales dispensas, queda la duda de cómo se puede resistir a los mandatos del Papa si él quiere forzar a los súbditos a obedecer.

21. Respondo con la proposición vigésima: *No creo conveniente ni lícito resistir a los mandatos del Papa apelando al futuro Concilio.*

De sobra sé que el Panormitano, Gersón y Okam sostienen que es lícito apelar del Papa al futuro Concilio; pero éstos, como ya se ha dicho, son muy opuestos a la autoridad de los Pontífices.

Probaré brevemente la conclusión, por el cap. *Ipsi*

sunt (c. 9 q. 3) que dice así: *Se han presentado las apelaciones de toda la Iglesia al examen de la Santa Sede; pero estos mismos cánones determinaron que de ella se podía apelar.* Lo mismo consta en la misma q. cap. *Nemo judicavit.*

Ni vale replicar; luego tampoco se puede apelar de ningún otro prelado ni de ninguna Iglesia particular; porque esto nunca se discutió. Pero como en este asunto hay muchas cuestiones y disputas, voy a extenderme un poco más en las pruebas. Ciertamente que si en algún caso fuera lícito apelar al Concilio futuro, no sé por qué no lo sería siempre que el Papa ofendiera a alguno o haya duda de que le ofendió.

Yo arguyo de esta manera: La apelación del Sumo Pontífice al Concilio o es de derecho divino o de derecho positivo. Si lo primero, como éste no distingue de causas graves y leves, si se puede en las graves también en las leves. Si es de derecho positivo, en primer lugar, ningún fundamento se alega en que tal apelación se conceda, a no ser en algún Concilio nuevo y cismático o dudoso, como fué el de Basilea. La autoridad de la Glosa y del Panormitano que sostienen esto, no significa nada, porque no está confirmada por el derecho. La apelación, no de derecho divino, sino positivo, si es que existe tal derecho, tampoco distinguió nunca de causas, y, por tanto, no son lógicos los doctores al decir que se puede apelar del Papa en las causas gravísimas y no en las demás.

Y ahora digo que tampoco se debe apelar aunque creamos que el Concilio está sobre el Papa, pues aunque sea así, conviene que a él por ser Papa le pertenezca la última resolución de las causas. Se confirma esto: si del rey no se puede apelar, tampoco del Papa, que

no va a tener éste menos autoridad en lo espiritual que aquél en lo temporal. Luego...

Pero concediendo que sea en sí lícita la apelación, digo que no es conveniente. Lo pruebo, primero por la experiencia y por los ejemplos, que en asuntos morales son grandes pruebas. Todas las apelaciones que hasta ahora se hicieron al Concilio resultaron mal, y al cabo pararon en cisma y hasta en herejía. Segundo, porque esto causaría grande perturbación a la Iglesia; primeramente, si el Papa temiere que el Concilio iba a rescindir lo que él había hecho, nunca querría congregarlo, y esto originaría perjuicios a los asuntos eclesiásticos; y congregar el Concilio sin intervención del Papa o no es lícito o sería muy difícil. No faltarían quienes (y sería de fijo la mayor parte) siguieran al Sumo Pontífice; y así, un príncipe favorecería al Concilio y otro al Papa, con lo que nada podría hacerse en paz y provecho de la Iglesia; al contrario, serían mayores los disturbios, como consta por la experiencia. Y desde que los Pontífices comenzaron a temer a los Concilios a causa de las nuevas opiniones de los doctores, no hay Concilios en la Iglesia ni los habrá, con grandes quebrantos y perjuicios de la religión.

22. Proposición vigésimo primera: *No se puede permitir a ningún particular que por su propia voluntad resista y no obedezca a los mandatos del Pontífice, por contrarios que sean a los decretos del Concilio.*

Se prueba. Porque sería una irreverencia suprema y grande desprecio de la primera autoridad el que se autorizase esto; pues ni siquiera es lícito esto respecto del obispo, de cuyos preceptos, por injustos que sean, a nadie le es permitido apartarse.

23. Proposición vigésimo segunda: *Si ha hecho el*

Concilio esta declaración y dado este decreto y el Papa manda lo contrario, pueden, o el obispo o el Concilio provincial, oponerse a este mandato, o también recurrir a los príncipes para que con su autoridad impidan su cumplimiento.

En esta conclusión está toda la dificultad y de ella ha nacido toda la disputa. Si se sigue la opinión de la superioridad del Concilio sobre el Papa, esto no necesita prueba, y los que la siguen no lo ponen en duda. Pero como ya dije que yo discurriría teniendo en cuenta las dos opiniones, voy a probar simplemente la conclusión. Lo que a mí me hizo aceptar esta doctrina fué que doctores egregios, y notables defensores por otra parte, de la superioridad pontificia sobre el Concilio, expresamente la admiten.

Cayetano, en el mismo libro en que sostiene la superioridad del Papa sobre el Concilio, dice, después de otras cosas, en el cap. 27: *Luego debe resistirse abiertamente al Papa que públicamente destroza la Iglesia, verbigracia, si no da los beneficios eclesiásticos más que por dinero o a cambio de servicios; y se ha de negar con firmeza y respeto la posesión a los que compraron tales beneficios.* Y Silvestre, en la palabra *Papa*, § 4, pregunta: *¿Qué se ha de hacer cuando el Papa con sus costumbres destruye la Iglesia?*; y en el § 15: *¿Qué hacer si el Papa quisiera derogar sin causa el derecho positivo?* Responde: *Pecaría ciertamente, y no debe permitírsele ni obedecérsele en lo malo, sino resistirle por medio de una reprensión moderada.*

Luego si quisiera entregar todo el tesoro de la Iglesia, o el patrimonio de San Pedro a sus parientes u otra cosa parecida, o deshacer la Iglesia, no se le debe permitir y hay obligación de oponerse a ello. La razón es

porque no tiene poder para destruir; y constando que lo hace, puede resistirse a sus mandatos.

Resulta de todo esto que si el Papa con sus obras o sus decretos destruye la Iglesia y hay medio para resistir e impedir que se cumplan sus mandatos, cuando por determinación del Concilio consta ya que ciertas dispensas perjudican mucho a la Iglesia, entonces podrán los prelados y los príncipes oponerse en esto.

En segundo lugar se prueba porque por derecho natural es lícito rechazar la fuerza con la fuerza. Pero el Papa ataca o hace fuerza con tales dispensas, porque son ofensas para los demás; luego es lícito oponerse a él.

Mas no decimos con esto, afirma Cayetano, que cualquiera puede creerse juez del Papa, ni con autoridad contra él, sino que debe hacerse a manera de defensa, pues cualquiera tiene derecho para oponerse a una injuria, para impedirla y para defenderse.

Corolario. Se sigue de aquí que no sólo es lícito no obedecer a esos mandatos, sino también oponerse a ellos de hecho y con la fuerza si fuera necesario, e impedir su cumplimiento por medio de las armas, sobre todo si interviene la autoridad pública, como es la del príncipe, y apresar y castigar a los que los cumplen, guardando siempre la *moderación de la defensa inculpada*, no faltando al respeto al Papa ni negando en manera alguna su autoridad, sino alegando siempre que sus decretos son injustos y en perjuicio de la Iglesia.

Se confirma esto considerando es tiránico decir que en esta materia tenga el Papa mayor autoridad en el gobierno de la Iglesia que el Rey en el gobierno de una nación o república temporal; y si se puede resistir al Rey que comete graves faltas, no sólo de palabra y de derecho, sino también de hecho, también se podrá oponer al Papa.

24. Proposición vigésimo tercera: *Puede convocarse y reunirse el Concilio general contra la voluntad del Papa para oponerse a él y contrarrestar su atrevimiento, si con mandatos imprudentes y dispensas injustas causa grandes quebrantos a la Iglesia.*

Expresamente lo sostiene Silvestre en la palabra *Papa*, § 4. Si el Papa con sus costumbres pervierte a la Iglesia, puede convocarse el Concilio contra su voluntad para que se le amoneste, para que ruegue a Dios y para que, oponiéndose a él, ponga remedio al mal. También el cardenal Torquemada, defensor acérrimo de la dignidad pontificia, sostiene manifiestamente lo mismo en el libro 3.°, cap. 10. Habla de la utilidad de los Concilios y dice así: *La celebración de Concilios es útil para reprimir las demasías de algunos pontífices que no se contienen para desempeñar su cargo dentro de las reglas de los Santos Padres, sino que obran a su capricho o lo deshonran con la detestable simonía; con este fin leemos que congregó en Roma el Emperador un Concilio de los obispos de Italia contra el Papa Juan XII, que era cazador, ligero e incorregible.* Y el cardenal Torquemada lo alaba y lo aprueba ; y esto fué en verdad muy útil, pues como dice el Papa Hormisdas en su «Carta a los obispos de España»: *es difícil que tanto se endurezca el corazón en los malos afectos que aguante el ser culpable sabiendo que tiene que someterse al juicio del Concilio.*

Con todo esto se confirma lo que antes decíamos; pues sería inútil que se reuniese el Concilio si no pudiese con su autoridad determinar en qué cosas no puede ni debe el Papa atentar contra los decretos y las sanciones de los Santos Padres.

25. Proposición vigésimo cuarta: *En todo lo sobredicho deben evitarse con sumo cuidado dos cosas. La primera es que en cuanto se pueda se conserve incólume la autoridad, guardando siempre la debida reverencia al Papa*; pues cualquier desprecio, injuria o irreverencia que se le haga cede en deshonra de la Iglesia, y por lo mismo, hasta los mayores príncipes deben tenerle el máximo respeto; que una vez que comienza a despreciarse su autoridad, toda la Iglesia se desbaratará en cismas y facciones.

Por lo cual, si el Concilio tuviera que dar el decreto de no dispensar, debe hablar con el mayor comedimiento de la autoridad del Papa; por ejemplo, de esta manera:

«Aunque hasta ahora los Sumos Pontífices, movidos quizá de causas probables, hayan dispensado para que uno tenga varios beneficios y para recibirlos viviendo aún su legítimo posesor; no obstante, sabiendo por el uso y la experiencia que esto causa grande perturbación a la Iglesia en general y trastornos a las Iglesias, prohibimos en absoluto que en esto se dispense a nadie con ningún pretexto y por ninguna razón. Y si se hiciere, el Concilio entenderá que el Sumo Pontífice ha obrado en contra de su dignidad y su oficio, y por lo mismo, en contra de la honra de Cristo. Con esta sanción no pretendemos en lo más mínimo menoscabar ni su autoridad, ni su dignidad, ni por ningún concepto limitar su autoridad, sino que declaramos que esto es necesario para el recto y santo gobierno de la Iglesia y para que en lo sucesivo los Sumos Pontífices no abusen en estos asuntos de su poder.»

En esta forma o en otra más a propósito puede formularse el decreto para remedio y prosperidad de la Iglesia y sin ofensa del Sumo Pontífice.

Lo segundo que principalmente debe evitarse es el

escándalo: primero al dar el decreto; no sea que, disgustado el Papa y oponiéndose a que lo dé, turbe todo el Concilio y le impida realizar otras cosas que pudiera hacer y se divida en bandos y en cismas. Debe evitarse después el escándalo, si por acaso el Papa despreciase tal decreto de los Padres y fuese necesario contradecirle.

Y si esto se hace, ha de mirarse mucho que no haya escándalo y nazca de aquí un mal mayor: que por dar licencia a los príncipes para oponerse al Papa y no obedecerle en alguna cosa, se la tomen ellos después para otras en las que la oposición no sea en manera alguna conveniente.

INDICE